ZNAK

MIESIĘCZNIK

PAWEŁ JASIENICA: PRAWO SŁABSZYCH • **KONRAD GÓRSKI:** CHARAKTER NARODOWY POLAKÓW W OCZACH PISARZY • **KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK:** DIALEKTYKA A TRADYCYJNA TEORIA EWOLUCJI • **KARDYNAŁ EMANUEL SUHARD:** ZMYSŁ BOŻY (LIST PASTERSKI)

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK III • MAJ—CZERWIEC • 1948

11

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: **Hanna Malewska i Stanisław Stomma**
Członkowie zespołu: **Halban Leon, Skwarczyńska Stefania, Świeżawski Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy.**

ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI:
Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8, Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
Poniedziałki i piątki 11—13

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—12**

CENA ZESZYTU 100 ZŁ
Prenumerata kwartalna (za 3 numery) 250,— zł

KONTO W PKO NR IV-1171

M—45929

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK III MAJ—CZERWIEC 1948 NR 4 (11)

PAWEŁ JASIENICA

PRAWO SŁABSZYCH

Ustosunkowanie się polskiego myślącego ogółu do sprawy naszych Ziem Odzyskanych uległo dość znamiennej ewolucji. Kiedy się o tym problemie rozmyślało w czasach wojny — bo faktem jest, że rozmyślano i rozprawiano konsekwentnie i wytrwale — stawiało się kwestię przeważnie w płaszczyźnie zasadniczej. Mówiono wtedy o należnym nam odszkodowaniu wojennym, o potrzebie zabezpieczenia się na przyszłość przed ponownym napadem niemieckim oraz o konieczności naprawienia tych dziejowych zaniedbań, które sprawiły, że polityka nasza zarówno na zachodzie jak i na wschodzie kulała. Rzecz charakterystyczna, że podówczas niewiele słyszało się o konkretnej życiowej problematyce ziem, mających po wojnie przejść w nasze posiadanie. Zarzut ten nie odnosi się naturalnie do takich ośrodków myśli polskiej jak konspiracyjny Uniwersytet Ziem Zachodnich. Niemniej jednak zarzut ów w odniesieniu do szerszych mas polskiej inteligencji tudzież w stosunku do działaczy politycznych jest słuszny. Do ujemnych konsekwencyj takiego stanu rzeczy przyjdzie mi jeszcze w artykule tym powrócić. Narazie jednak pragnę powiedzieć parę słów o owej ewolucji, o której wspomniałem na początku.

W chwili obecnej jesteśmy dosłownie uwikłani w najbar-

dziej konkretne sprawy dnia powszedniego. Jest to najzupełniej zrozumiałe. Przecież przyszło nam jąć się pracy realizacyjnej. Posiedliśmy kraj stojący na prawdziwie europejskim stopniu rozwoju cywilizacyjnego i zadaniem naszym jest tamtejszą, nader skomplikowaną aparaturę gospodarczą, komunikacyjną itp. na nowo uruchomić. Nie do pomyślenia jest bowiem, by rządy polskie miały na zachodzie i północy oznaczać panowanie niżu cywilizacyjnego. Musimy nie tylko wyrównać wojenne straty, ale wdrożyć dalszy postęp. Te ziemie — jako się rzekło — stały na europejskim poziomie. Tak musi być i nadal. Wszystko to sprawia, że jeżeli dziś literat lub publicysta zabiera się do pisania o „nowym kraju", to przeważnie poświęca uwagę jakiemuś pojedyńczemu problemowi. Pisze więc o autochtonach mieszkających w jakimś ściśle określonym powiecie, o uzdrowiskach i zabytkach dolnośląskich, o odbudowie tego czy innego miasta, o fabrykach i kopalniach. Jest to oczywiście pożyteczne i bardzo potrzebne. Byle tylko nie wpadać w przesadę i nie tracić z oczu „płaszczyzn zasadniczych". Byle tylko nie zapominać, że polskie Ziemie Odzyskane to jest żywo obchodzący całą Europę problem polityczny i gospodarczy. A także arcyważny problem moralny.

Trzeba też pamiętać, że na sprawę naszego zachodu można patrzeć z punktów widzenia położonych z obu stron naszej granicy. Jedna i ta sama rzecz może zupełnie inaczej wyglądać z perspektywy Warszawy, a inaczej z perspektywy Paryża, Rzymu czy Londynu, a zwłaszcza Waszyngtonu. Jeśli prawdę tę weźmiemy pod pilną uwagę, bardzo wyraźnie stanie nam wtedy przed oczyma obowiązek nieustannej troski o to, by w Paryżu, Rzymie, Londynie i Waszyngtonie dostrzegano również te fakty, które widać z Warszawy.

Przewiduję zarzut, że przecież o prawie Polski do Ziem Odzyskanych pisze się nieustannie. Tak — ale moim zdaniem pisze się jednak zbyt mało i ciągle na jedno i to samo kopyto.

Artykuł niniejszy nie rości sobie wcale pretensji do wyczerpania tematu. Zamiar taki bowiem byłby w ogóle niepoważny. W artykule tym chodzić będzie o zwrócenie uwagi na pewne sprawy, na które — zdaniem autora — uwagę zwrócić trzeba.

WŁASNE WINY

Zacznijmy od próby rachunku sumienia na własnym podwórku.

Występujemy często z pretensją pod adresem cudzoziemców, że nie pogodzili się jeszcze całkowicie z faktem przynależności do Polski Śląska Dolnego czy też Zachodniego Pomorza. Zarzut niewątpliwie słuszny i jestem daleki od myśli osłabiania go. Ale — ryzykuję niepopularne twierdzenie, że wielu — stanowczo zbyt wielu Polaków — także nie przyjęło jeszcze do świadomości owego historycznego wydarzenia. Nie chcę bynajmniej przez to powiedzieć, iż Polacy ci woleliby odstąpić nasz zachód Niemcom. Chodzi mi tu, powtarzam wyraźnie, o przyjęcie do świadomości, o przemyślenie konsekwencyj płynących z tego, że państwo nasze przesunęło swoje granice daleko na zachód i że tam wszędzie od trzech lat mieszkają Polacy.

Niedawno temu tygodnik „Odra" (w numerze 20/129) zajął się wyliczeniem tych pism literackich w Polsce, których redakcje prowadzą przemyślaną politykę informowania czytelników o problematyce Ziem Odzyskanych. Rejestr „Odry" wypadł niestety bardzo skromnie. Wiemy dobrze, że wielu u nas poświęca pracę swych piór na pisanie o zachodzie kraju. Ale w danym wypadku najważniejsze są nie artykuły tych czy innych publicystów, jeno konsekwentna i przemyślana polityka redakcyj. Problem jest bowiem tak poważny, że się go wypadami najlepszych nawet wolontariuszy absolutnie załatwić nie da.

Niewesołe te refleksje niech mi wolno będzie zestawić z pewnymi spostrzeżeniami osobiście poczynionymi. Nie wiem, czy zgodzą się ze mną ci wszyscy, którzy pisywali lub publicznie przemawiali o Ziemiach Odzyskanych. Ja jednak odniosłem takie wrażenie, że problematyka zachodnia mniej „bierze" ludzi w „starym kraju" niż inne tematy. Artykuł na temat ogólnopolityczny czy też społeczny szybciej spowoduje reakcję czytelników niż rzecz traktująca o Nadodrzu. Było by błędem sądzić, że spostrzeżenie to odnosi się tylko do czytelników tego tygodnika, w którym zwykle pisuję. Najlepszy dowód jest ten, że inne pisma bez porównania mniej uwagi poświęcają naszemu zachodowi niż „Tygodnik Powszechny". A wiadomo przecież, że każdy periodyk stara się zamieszczać takie przede wszystkim artykuły, które interesują jego odbiorców. Czyli — z „zamówieniem społecznym" w tej mierze nie jest u nas najlepiej. Charakterystyczną rzeczą jest też słaby raczej oddźwięk, jaki znalazła pierwsza w ogóle powieść polska o repatriacji,

książka Eugeniusza Paukszty „Trud Ziemi Nowej". Załóżmy, że temu i owemu książka ta się nie podobała. Ależ to jeszcze wcale nie jest powód, by o niej milczeć. Odwrotnie — rozprawiajcie, co w niej jest dobre, a co złe, i jak pisać potrzeba. Dlaczego, jeżeli na ekranach ukaże się dobry lub kiepski film polski, to wszyscy o tym mówią, piszą i wiedzą, a o tak poważnym wydarzeniu jak pierwsza powieść o repatriacji — głucho?

Tymczasem zaś istnieje kategoryczny nakaz wprowadzenia do świadomości ogółu Polaków pojęcia zarówno o tym, co się w „nowym kraju" dzieje, jak i o historycznych konsekwencjach zaszłych faktów. W tej chwili nie będę poświęcał czasu na omawianie tej pierwszej kategorii, czyli na wyliczanie najważniejszych chociażby z pośród zachodzących zjawisk. Gdzież bym zresztą zdołał dokonać tego w jednym artykule? I od czego bym miał zacząć? Czy od wzmianki o nowym typie kresowego Polaka, typie występującym najwyraźniej bodaj w Szczecinie? Czy też od omawiania zmian w psychice repatrianta zza Buga, który po raz pierwszy w życiu styka się z cywilizacją techniczną i — przyswaja ją sobie, nie odczuwając kompleksu niższości? Każdy z tych tematów wystarczy na spory artykuł.

Zamierzam w tej chwili omówić niektóre tylko sprawy, zaliczające się do kategorii następstw tego, co się stało, to znaczy naszego przesunięcia na zachód. Rzecz wydaje mi się ważna. Pozostaje ona przy tym w bliskim pokrewieństwie z tymi argumentami, które — moim zdaniem — powinniśmy wysuwać wobec zagranicy. Chodzić tu będzie o konsekwencje faktu dokonanego.

Przed laty napisał Ignacy Matuszewski słynny artykuł o fikcjach, którymi lubią się karmić Polacy. Mam wrażenie, że i dzisiaj są u nas tacy, którzy nie zwracając uwagi na rzeczywistość żyją w fikcyjnym świecie. Wydaje się im, że problem polskiej ludności nad Odrą, Nysą i Łyną znajduje się ciągle w tym samym punkcie co i w roku 1945, kiedy się wszystko dopiero zaczynało. Tymczasem warto pokusić się o zbilansowanie gigantycznych kosztów, któreśmy wyłożyli na repatriację, przesiedlenie części ludności z centrum kraju oraz uruchomienie aparatury wytwórczej na zachodzie. Mówiąc o kosztach pomyślmy przecie nie tylko o wydatkach w walucie, lecz także o nakładzie energii ludzkiej, o trudzie tysięcy i milionów naszych współobywateli!

Wiadomo, że zaludnienie Ziem Odzyskanych przenosi obec-

nie pięć milionów. Odliczmy z tego milion przeszło na autochtonów, a otrzymamy okrągłą mniej więcej cyfrę czterech milionów osób, które zmieniły swe miejsce zamieszkania. Ogromny odsetek wśród nich stanowią repatrianci, to znaczy ludzie, którzy musieli całkowicie zlikwidować swoje gospodarstwa i nie posiadają żadnego innego źródła utrzymania oprócz nowego warsztatu pracy na zachodzie. Postarajmy się uzmysłowić sobie ogrom wysiłku i pracy włożony w to wszystko i doliczmy jeszcze wieloraki ekspens na ponowne zagospodarowanie tych ziem. Dla jasności obrazu — by wyzyskać wszelkie możliwości kontrastu — przedstawmy sobie teraz, że całą tę sumę kosztów należałoby przepisać na listę strat, co stałoby się niewątpliwie, gdyby Polska swój obecny zachód utraciła. Czy można sobie wyobrazić taki organizm gospodarczy, któryby się pod ciężarem podobnego bankructwa nie załamał? Ludność należałoby znowu przenieść. Dokąd? Za przeniesienie to i dostarczenie środków do życia zapłacić. Z czego? Bo nie zapominajmy, że za rzucający się w oczy, nieustanny postęp w „nowym kraju" płaci „kraj stary". Dla powierzchownego nawet obserwatora jasne jest, iż tempo odbudowy obszarów nadwiślańskich i zawiślańskich jest bez porównania słabsze niż tempo odbudowy Ziem Odzyskanych.

Nie przesądzają więc ci, którzy utrzymują, że sprawa utrzymania Ziem Odzyskanych to jest dla nas obecnie dylemat: być albo nie być. Państwo o granicach od Zbąszynia do Białegostoku utrzymać się nie może.

Tezy te nie są oczywiście żadną rewelacją dla ludzi zajmujących się problematyką Ziem Odzyskanych. Jednakże chodzi o to, by uświadomili je sobie także i wszyscy inni. Także i ci, którzy siedząc na dawnych swoich miejscach pobytu nie przejmują się zbytnio zachodem, mylnie sądząc, że jego sprawa ich bezpośrednio nie dotyczy.

Wydaje mi się też, że tym właśnie argumentem faktu dokonanego powinniśmy operować w stosunku do zagranicy. Lubimy używać dowodów natury historycznej. Daleki jestem od tego, by dane dziejowe lekceważyć. Ale argumenty historyczne wtedy tylko mają wagę w polityce, jeżeli jednocześnie z nimi przemawiają poważne fakty natury aktualnej. Otóż powinniśmy dołożyć wszelkich starań, by opinia publiczna na świecie jak najdokładniej wiedziała o faktach dokonanych nad Odrą. Takie rzeczy każdy trzeźwo myślący człowiek jednak doceni. Zresztą istnieją dowody na to, że u cudzoziemców na korzyść

Polski bardzo silnie przemawia właśnie dokonane już przeniesienie ludności i zagospodarowanie przez nas Ziem Odzyskanych. Spotykałem ludzi twierdzących, że przeciętnego Amerykanina w gruncie rzeczy mało obchodzi, kto dzierży Śląsk. Dla niego ważne jest, kto daje gwarancję rozwinięcia produkcji. Że Polska produkuje, o tym coraz więcej ludzi na świecie wie. Powinniśmy tłumaczyć wszystkim — i we wszystkich językach świata to czyniąc — że ponowna zmiana tytułu własności Odry to zahamowanie produkcji i nowe, ogromne koszty. To bardziej zainteresuje Amerykanina, niż nagrobki wszystkich Bolesławów razem wziętych. Niestety? Być może. Ale to fakt.

Trudno sobie wyobrazić, byśmy potrafili przekonać zagranicę nie zjednoczywszy pierwej opinii polskiej i nie pozyskawszy do współpracy wszystkich Polaków. A w tej mierze — jak powyżej starałem się wykazać — mamy jeszcze wiele do zrobienia.

Należy wreszcie — by postawić kropkę nad i — wspomnieć o jeszcze jednej dość u nas rozpowszechnionej fikcji. Sprawa jest delikatna, dotyczy drażliwych, obolałych problemów. Niemniej jednak podnieść ją koniecznie potrzeba. Mówi się często o repatriantach, że porzucą oni chętnie swe obecne miejsca pobytu i powrócą do dawnych siedzib. Otóż w tym właśnie twierdzeniu kryje się wyskoprocentowa fikcja. Rozmawiałem na zachodzie kraju z niejednym, starałem się wybadać nastroje. I doszedłem do wniosku, że gdyby tak urządzić między repatriantami plebiscyt dając im możność wyboru pomiędzy obecnym miejscem zamieszkania a dawnym (z tym naturalnie, iż dałoby się im gwarancję pewności pobytu tak w jednym jak i w drugim miejscu) — bardzo wielu zdecydowałoby się pozostać. Zresztą w tej mierze należy przeprowadzić ważne rozróżnienie. Liczni publicyści (m. in. Waldorff i Kożniewski) pisali już, że zupełnie inaczej do sprawy Ziem Odzyskanych ustosunkowuje się starsze pokolenie repatriantów, a inaczej młodzież. Ta ostatnia wrosła już w „nowy kraj". Otóż powinniśmy przede wszystkim wziąć pod uwagę problem tej młodzieży. Bo przecież rozstrzygają się w tej chwili kwestie, które owocować będą może dopiero po długich latach. W ogóle każda rozsądna polityka bierze pod uwagę przyszłość i dla niej pracuje. Ktoś rozumny napisał kiedyś, że polityka polega na ascezie teraźniejszości na rzecz przyszłości. Co powiedziawszy, wyobraźmy sobie teraz, że ową repatriancką młodzież (a zwłaszcza dzieci),

która przyzwyczaiła się już do warunków bytu na Ziemiach Odzyskanych, która mieszka w murowanych domach i chodzi po asfaltowych szosach do równie murowanych szkół, że tę młodzież tak z dnia na dzień przeniesiemy z powrotem gdzieś do kurnych chat, gdzie w jednej i tej samej izbie mieszkają ludzie, owce i prosięta. Jakie będzie wówczas *morale* tej młodzieży? Czy nie czekałby nas w podobnym wypadku kryzys społeczny, którego rozmiarów trudno sobie wyobrazić? I to kryzys w miarę dojrzewania owej młodzieży rosnący. Często się u nas pisze o tym, że wieś francuska się wyludnia, gdyż mieszkańcy jej uciekają do miast. Sądzę, że gdyby ponowne przesiedlenie repatriantów miało się stać faktem, Polska pobiłaby wszelkie fancuskie rekordy „ucieczki od wsi".

Zmierzam do podkreślenia bardzo prostej prawdy. Tej mianowicie, że ludzie to nie są przedmioty martwe i że nie można bezkarnie przewozić milionowych mas z miejsca na miejsce. Mogliśmy się zdobyć raz jeden na taką operację, która spowodowała doniosłe i nieodwracalne skutki także i psychicznej natury. Tych właśnie rezultatów faktu dokonanego usunąć się już w żaden sposób nie da.

Słyszy się u nas czasem twierdzenie, że jeślibyśmy mieli utracić ziemie zachodnie, to odzyskamy w rekompensacie wschód (no i dostaniemy pieniądze na zagospodarowanie się). Fakty świadczą, że pomiędzy tymi dwiema rzeczami nie istnieje *iunctim*. Ewentualność odebrania nam Ziem Odzyskanych wcale jeszcze nie oznacza oddania Zabuża. Ci sami politycy i pisarze amerykańscy (jak np. Sumner Welles), którzy chcieliby pozbawić Polskę nie tylko Wrocławia lecz także Gdyni i Bydgoszczy, uważają, że nasza obecna granica wschodnia jest zupełnie sprawiedliwa. Opinię państw zachodnich w tej sprawie najlepiej chyba wyraził b. ambasador francuski w Warszawie, p. Leon Noël, który w książce swej *„L'agression allemande contre la Pologne"* napisał wyraźnie, że posiadanie ziem wschodnich przez Polskę było anachronizmem. Takie jest zdanie człowieka bardzo nam życzliwego. Trzeba więc wszelkimi siłami dążyć do utrzymania tego, co w tej chwili jest w ręku.

Piszący te słowa sam jest Polakiem z kresów i — jeśli chodzi o osobiste uczucia — uważa, że odkąd nie ma Wilna i Grodna, to i nie ma gdzie mieszkać w Polsce. Ale uczucia moje obchodzą tylko mnie i poza tym bardzo nieliczne grono osób. Nie mają też żadnego politycznego znaczenia.

Najgorsza fikcja ze wszystkich możliwych to wyobrażać sobie, że sentymenty kilku milionów ludzi zdolne są w jakikolwiek bądź sposób zaważyć na europejskiej i światowej rozgrywce politycznej.

PATRZĄC Z TAMTEJ STRONY ODRY

Fakt przesunięcia milionów Polaków na zachód, oglądany z perspektywy prawego brzegu Odry, przemawia bardzo silnie na naszą korzyść. Należy też dołożyć wszelkich starań, by nasz punkt widzenia został należycie oceniony przez opinię Zachodu. Trzeba bowiem bardzo jasno zdać sobie sprawę z tego, że inne konsekwencje tego samego faktu, t. zn. przesiedlenia ludności, doskonale widoczne od strony Berlina czy Londynu są wyzyskiwane w rozgrywce przeciwko nam. I nie chodzi tu o same tylko pozory, lecz także i o bardzo konkretną, namacalną rzeczywistość. Nie warto stosować strusiej polityki — której n. b. strusie nigdy nie uprawiają, zostawiając ten kunszt ludziom — i zamykać oczu na to, co naprawdę istnieje. Lepiej i rozsądniej będzie, jeżeli zdamy sobie jasno sprawę ze zjawisk dla nas niekorzystnych, gdyż tylko w takim razie potrafimy skutecznie przekonać kogo potrzeba, że jednak to, co przemawia za nami, posiada znacznie większy ciężar gatunkowy niż argumenty strony przeciwnej.

Ziemie skolonizowane po wojnie przez Polaków zostały — częściowo przed tym a częściowo równocześnie — opuszczone przez Niemców. I tak już niestety musiało być, że ci, którzy się litują nad Niemcami, sami widzieli niemiecki *exodus* lub też mieli o nim szczegółowe relacje, nie oglądali natomiast analogicznego procesu, którego bohaterami byli Polacy. My wszyscy zamieszkali na wschodzie Europy — a zwłaszcza już Zabużanie — przyzwyczajeni do nieustannych wojen, najazdów, uchodźstwa i repatriacyj zupełnie inaczej zapatrujemy się na przesiedlanie ludności niż reszta naszego kontynentu. Przypomnijmy sobie, jaką to szkołę dała nam w tym względzie Pierwsza Wojna Światowa, ilu to Polaków w r. 1915 musiało się przenieść do Rosji, ilu wracało później do ojczyzny *via* Tokio czy Bombay. Zresztą repatriacja Polaków odbywała się na większą skalę i po zawarciu pokoju ryskiego. To wszystko sprawia, że przeciętny Polak spokojniej patrzy na konieczność przymusowego przesiedlania ludności, podczas gdy przeciętny zachodni Europejczyk, przywykły do siedzenia na miejscu, traktuje ewentualność takich przenosin jako coś niebywałego.

Już to jedno stwarza nastrój psychiczny, który zręcznie wyzyskują Niemcy. Dochodzą tu — niestety — wspomnienia o pewnych faktach niewątpliwie przez nas zawinionych. Pisałem na początku tego artykułu, iż szerokie masy Polaków, działaczy politycznych nie wyłączając, nie były intelektualnie ani organizacyjnie przygotowane do sprawnego objęcia w posiadanie Ziem Odzyskanych. Rezultat tego taki, że dopuściliśmy do orgii szabru, że pozwoliliśmy na ciężkie krzywdy zadane autochtonom, a także na nieodpowiednie częstokroć traktowanie samych Niemców. Bo że naród polski ma z narodem niemieckim ciężkie rachunki do wyrównania, to wcale jeszcze nie powód, by pierwszy lepszy szabrownik brał w rękę miecz anioła-mściciela. A jednak nie raz jeden tak właśnie było. Pierwsze fale niemieckich wysiedleńców zaniosły na zachód bardzo nieciekawą opinię o naszym sposobie postępowania z nimi. To dało początek sądom o „biednych Niemcach" a „polskim okrucieństwie". Wysiedlanie przeprowadzane przez władze polskie odbywało się w warunkach zupełnie poprawnych i o całe niebo lepszych od sposobów stosowanych w analogicznych wypadkach przez reżim Hitlera. To jednak nie wymazało z pamięci Zachodu opinii poprzednio utrwalonej. Oto bardzo poważna pozycja w rubryce naszych politycznych pasywów i trzeba pamiętać o jej istnieniu.

Jeśli obiektywizm każe przyznać, żeśmy popełnili niejeden błąd, to jednocześnie domaga się on energicznego sprostowania pewnych zupełnie nieścisłych danych, którymi się przeciwko nam szermuje. Mam na myśli kwestię cyfry wysiedlonych Niemców, bo pamiętajmy, że jeżeli na zachodzie Europy mówi się o wysiedlonych Niemcach, to każdy ma na myśli przede wszystkim Polskę, bo Czechosłowacja wysiedlała ze swych przedmonachijskich granic, no a Rosja leży dalej na wschód niż my. Otóż cyfra ta jest: 1) niepewna, 2) niesłusznie wlicza się do niej tych Niemców, których sam Hitler przesiedlił z Powołża czy Nadbałtyki, przenosząc ich w pierwszym rzędzie do Polski. A teraz my mamy być za to odpowiedzialni? Z jakiej przyczyny? Nie kazaliśmy nikomu wyjeżdżać z Rygi ani z Dorpatu.

Przyjąwszy wszelkie słuszne poprawki i odliczywszy tych Niemców, którzy wyjechali dobrowolnie przed nadejściem frontu, ustala się, że Polska wysiedliła do dwóch i pół milionów ludzi. Jest to liczba jednak poważna i zachód Europy oraz kraje anglosaskie mówią o istotnie niebywałych w t a m t y c h

stronach przesunięciach ludności. O tym, że przesunięcia te są aktem sprawiedliwości dziejowej i że pozostają w jak najściślejszym związku z kwestią odszkodowań wojennych, pisać będę nieco później. Na razie bowiem uważam za konieczne zastanowić się nad niektórymi ogólnymi spostrzeżeniami, dotyczącymi zjawiska repatriacji.

Mówi się często, że przymusowe przesiedlanie ludności jest samo w sobie czymś złym, a obecne europejskie przenosiny określa się jako zjawisko niebywałe. Co do pierwszej tezy — nie będę jej w zasadzie przeczył. Wysiedlanie jest istotnie rzeczą złą, zwłaszcza zaś takie, jakie stosowali masowo Niemcy, wywożąc na przymusowe roboty miliony osób. Natomiast określenie „zjawisko niebywałe" należałoby moim zdaniem zastąpić przez słowa: „zjawisko dla XX wieku charakterystyczne".

Epokę, w której żyjemy, cechuje powrót do haseł i zasad uniwersalistycznych. Teza „świat jest jeden" staje się pomału aksjomatem. I równocześnie obserwujemy rzecz dziwną i nieoczekiwaną. Nie w teorii lecz w praktyce stosuje się zasadę tworzenia zwartych, jednolitych narodowych skupisk. Narody świata są po prostu skazane na to, by łączyć się ze sobą coraz to ściślejszymi węzłami współpracy. Tak, ale to nie oznacza mechanicznego mieszania rozmaitych nacyj na jednym i tym samym terytorium. Fakty świadczą, że w XX stuleciu narody mogą mieszkać obok siebie, ale nie razem ze sobą. Nie podejmuję się wyjaśniania powodów takiego stanu rzeczy. Zresztą zjawisko, o którym mowa, niewątpliwie stanie się w przyszłości przedmiotem poważnych badań historycznych. Wydaje mi się, że konieczność repatriacyj pozostaje w związku z ogólnym kierunkiem postępu wyrażającym się w uświadomieniu i aktywizacji mas ludowych. Ostatecznie państwo tego typu co dawna Austria mogło egzystować w epoce hegemonii arystokracji a bierności mas, których odśrodkowe parcie rozsadziło wkońcu habsburską monarchię. Trudno zaprzeczać, że w każdym państwie narodowościowym jedna nacja musi wziąć prym przed innymi, które się z tym pogodzą tylko w takim razie, jeżeli składają się przeważnie z analfabetów. Wytwarza się stan rzeczy, z którego nie widać wyjścia. Tak właśnie było w Polsce przed wojną. Bo jednak zgodzimy się chyba, że znalezienie jakiegoś *modus vivendi* z naszymi mniejszościami terytorialnymi — a szczególnie z Niemcami i Ukraińcami — nie było możliwe.

Powstrzymując się od dalszego snucia teoretycznych rozwa-

żań, wskażę teraz na szereg niespornych faktów ilustrujących tezę, że repatriacja, która po wojnie w naszym tylko regionie Europy objęła Polaków, Niemców, Białorusinów, Ukraińców i Litwinów, nie jest pierwszym wypadkiem w tej kategorii zjawisk. A więc w roku 1921 Grecy musieli opuścić Azję Mniejszą, chociaż stanowili tam najbardziej autochtoniczną część ludności, jako że mieszkali w tym kraju na wiele wieków przed Chrystusem, kiedy jeszcze historii nic o Turkach nie było wiadomo. Zawierając układ z Mussolinim Hitler wysiedlił z Tyrolu niemiecką ludność, chociaż była tam ona po prostu zrośnięta z terenem. Układ niemiecko-radziecki z 1939 r. pociągnął za sobą przesiedlenie Niemców z Rosji i państw bałtyckich, na co się rząd Rzeszy dobrowolnie przecież zgodził.

Nikt nie może, nikomu nie wolno zamykać oczu na ten łańcuch bardzo poważnych a jednorodnych faktów będących rezultatem istniejącej dziejowej tendencji. Przymusowe przesiedlanie ludności jest w zasadzie rzeczą złą. Widocznie jednak w XX stuleciu jest to zło nieuniknione, wynikające z charakteru i treści obecnej fazy dziejowej, a umożliwiające uniknięcie zła jeszcze gorszego, to znaczy ciągłych niepokojów i możliwości wybuchu wojny. A pamiętajmy, że, jak historia ponad wszelką wątpliwość dowiodła, obecne wojny nie dają się zlokalizować i jeżeli nawet nie wszystkich wciągają bezpośrednio w walkę, to jednak wszystkim każą płacić swoje koszty.

Argumenty powyższe nie mają bynajmniej na celu wstydliwego zakrywania tego faktu, że Polacy pod jednym dachem z Niemcami mieszkać nie chcą. Nie chcemy, ale zarazem i nie możemy, a zmuszanie nas do tego byłoby typowym pływaniem pod prąd historii, co się zawsze źle kończy.

Tak więc — w świetle tego co powyżej zostało powiedziane — można postawić następującą tezę: nie istnieje możliwość przyznania Polsce granic na Odrze i Nysie bez jednoczesnego wysiedlenia stamtąd Niemców. Pierwsza bowiem rzecz jest ściśle uwarunkowana wykonaniem drugiej. Trudno, ale inaczej być nie może i na Ziemiach Odzyskanych jeden naród musi ustąpić miejsca drugiemu. Kto ma ustępować? Odpowiedź na to pytanie jest chyba tylko jedna. Wszystkie trudy i prace podjęte dla poddania stosunków międzynarodowych jednolitemu prawu, wszystkie procesy norymberskie poszłyby na marne, jeśli

by napadnięty i pokrzywdzony miał płacić koszty wojny napastnikowi i krzywdzicielowi. Tutaj nie chodzi o ten tylko wzgląd formalny, że Polska należy do obozu państw zwycięskich. To, o czym przed chwilą była mowa, dotyczy moim zdaniem bardzo ważnego problemu moralnego.

Nie da się zaprzeczyć — i nie leży w naszym interesie zaprzeczać rzeczom oczywistym — że przesiedlenie milionów Niemców na zachód niewątpliwie wpłynie na obniżenie stopy życiowej w Rzeszy. Niemiecki bochenek chleba wydatnie się zmniejszył, a ilość gąb do obdzielenia wzrosła. Przy omawianiu tej sprawy na forum międzynarodowym bardzo pomocne chyba będzie powołanie się na fakty wyłożone w pierwszej części tego artykułu. Powinniśmy wszystkim wytłumaczyć, że Polska pozbawiona ziem zachodnich zostanie w ogóle bez bochenka chleba. Nasza stopa życiowa jest i była niższa od niemieckiej. Zresztą stawiajmy sprawę w płaszczyźnie zasadniczej. Jeżeli istotnie położenie gospodarcze Niemiec jest aż tak niedobre jak to głoszą niektóre organy prasowe na zachodzie, to należy szukać konkretnych środków zapobieżenia złemu. Ewentualny zwrot utraconego niemieckiego wschodu byłby tu tylko paliatywem. A raczej w ogóle tylko pozornym załatwieniem sprawy. Już wspomniałem, że pociągnęłoby to za sobą zahamowanie produkcji (chyba nikt nie oczekiwałby od Polski podarowania Niemcom tego, co zainwestowała) oraz koszty, chociażby na przesiedlenie ludności z powrotem. Ameryka musiałaby w dalszym ciągu Niemcy utrzymywać.

Nie raz jeden wskazywano już na to, że rozładowanie europejskich trudności gospodarczych dałoby się łatwiej przeprowadzić, gdyby kraje zamorskie — a przede wszystkim Wielka Brytania — nie strzegły tak zawistnie dostępu do licznych i rozległych terytoriów. Jest to i niemoralne i nielogiczne i politycznie szkodliwe, że Europa dusi się we własnym sosie, kiedy Kanada czy Australia świecą pustkami. Jednym słowem — trudności, które się wyłoniły w wyniku Drugiej Wojny Światowej, powinny być chyba wyrównane przy udziale światowych zasobów gospodarczych. Dotychczas Anglia stosowała metodę samo-zabezpieczającą, polegającą na spychaniu Niemców na wschód w kierunku Polski i Rosji. Wątpię, czy powoływanie się na sprawiedliwość będzie w stosunku do Anglosasów jedynym skutecznym argumentem. Należy raczej zapytać, czy się taka polityka Anglii opłaciła. Ciekawe i zarazem żałosne widoki

wisko. Najpierw się nie dopuszcza przeludnionych krajów Europy do udziału w światowych bogactwach, ułatwiając przez to wybuchy wojen ogarniających cały glob, a po tym płaci się za te wojny ruiną Imperium. Jak długo jeszcze tej zabawy?

W powszechnym interesie leży, by istniejących w Europie trudności nie załatwiać paliatywami, lecz rozstrzygnąć je pozytywnie przy użyciu środków stojących do dyspozycji mocarstw światowych. Co oczywiście w żadnym wypadku nie może Niemców zwalniać od obowiązku poniesienia kosztów wojny, którą spowodowali i przegrali.

Przyznanie Polsce granicy na Odrze i Nysie może być słusznie uważane za częściową rekompensatę tych strat, jakie z winy Niemiec ponieśliśmy. W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na okoliczność zgoła szczególną. Często tak bywa — dawniej tak bywało z reguły — że państwo wygrywające każe sobie płacić tyle, iż się ostatecznie na tym terytorialnie i finansowo wzmacnia i wzbogaca. Typowym przykładem było wojna 1870 roku, po której zakończeniu Niemcy otrzymały Alzację i Lotaryngię oraz 5 miliardów franków w złocie. Suma ta stała się podstawą niemieckiej potęgi przemysłowej. Otóż odszkodowania, należące się dziś Polsce są potrzebne przede wszystkim po to, by państwo nasze w ogóle mogło utrzymać się przy życiu. Terytorium nasze jest obecnie mniejsze niż przed wojną, a jeżeli odetniemy odeń jeszcze Ziemie Odzyskane, to w ogóle zostaniemy pozbawieni możliwości egzystencji.

Jesteśmy więc przy problemie moralnym. Powiadamy, że należą się od Niemiec odszkodowania za wojnę, którejśmy nie pragnęli i nie wywoływali, a którą rozpoczęły one. Dobrze, ale kto ma te odszkodowania płacić? Czy tylko ci Niemcy, którzy popełnili zbrodnie wojenne, należeli do NSDAP, albo w jakikolwiek sposób reżim hitlerowski popierali? Czy też w ogóle wszyscy?

Wydaje mi się, że w takim postawieniu sprawy kryje się zasadniczy błąd logiczny, polegający na pomieszaniu pojęcia odpowiedzialności osobistej za zbrodnie wojenne z kwestią odszkodowań wojennych. Dla konkretu dobrze będzie, jeżeli wspomnimy o precedensach.

Wielokrotnie już zdarzało się, że państwo pokonane ponosi koszty wojny. Pisałem już o roku 1870. Wtedy to nałożono na

Francję kontrybucję w wysokości 5 miliardów franków w złocie (wypłaconą akuratnie i w rekordowo szybkim czasie). W roku 1919 postanowiono, że Niemcy zapłacą reparacje (nie stało się to nigdy). A teraz zapytajmy, kto mianowicie wyłożył owe francuskie pięć miliardów, czy też kto miał dać pieniądze na niezrealizowane niemieckie reparacje? Czy tylko kliki, które otaczały Napoleona III-go albo Wilhelma II-go? Wcale nie. Koszty obciążające dane państwo mieli ponieść wszyscy zobowiązani do jego utrzymania, czyli wszyscy jego obywatele. I tak było w istocie. Jest to słuszne, bo chodzi tu nie o odpowiedzialność zbiorową jednostek jako takich, tylko o odpowiedzialność państwa, które przecie składa się z terytorium i obywateli na nim mieszkających. Polska odpowiedzialności zbiorowej nie stosowała. Niemców wysiedlono, nie zaś wymordowano, ani nie wsadzono do obozów pracy i więzień.

Forma odszkodowania otrzymanego przez nas w postaci Ziem Odzyskanych może wprowadzać w błąd. Istotnie, pewna — znaczna — liczba Niemców utraciła swe dotychczasowe warsztaty pracy. Ale teraz obowiązkiem pozostałych, mieszkających na zachodzie Niemców jest podzielić się z wysiedlonymi posiadanym „bochenkiem chleba". Czyli, że ostatecznie koszty muszą być poniesione wspólnie przez wszystkich obywateli niemieckich zobowiązanych chyba do pokrycia finansowych obciążeń własnego państwa.

Przyłączenia Ziem Zachodnich nie należy traktować jako aktu zemsty. Jest to rekompensata za straty, które nam Niemcy zadały i zabezpieczenie nas oraz Europy przed ponowną wojną.

PRAWO SŁABSZYCH

Cały problem powojennych stosunków polsko-niemieckich został niezmiernie skomplikowany przez pewną nader ważką okoliczność.

Chodzi o to, że rozgrywka toczy się pomiędzy partnerami o bardzo nierównej sile. Jeden z nich — Polska — zalicza się do narodów mniejszych. Jest zresztą straszliwie wyniszczony przez wojnę. *Ergo* — na politycznej szali waży mniej. Drugi natomiast partner — Niemcy — aczkolwiek niewątpliwie nie jest już tą potęgą jaką był i *apogeum* swojej mocy już przeszedł — to jednak w dalszym ciągu nie przestaje być najliczniejszym narodem na trzonie kontynentu, na którym też zaj-

muje stanowisko kluczowe. Jest to więc siła, którą każde mocarstwo rade zaliczyć do swego obozu. Stąd bierze się owa zapobiegliwość przy zjednywaniu sobie niemieckich sympatyj. Szczególnie, że za sympatie te najłatwiej zapłacić kosztem narodu niewielkiego i potężnie wykrwawionego.

Jeżeli myśleć o tym wszystkim wedle recept pozostawionych ludzkości przez mistrza Machiawela, to wszystko jest w porządku. Ostatnio jednak okazało się, że za stosowanie owych odwiecznych przepisów trzeba straszliwie drogo płacić. Obie wojny światowe dowiodły tego dość chyba wyraźnie. Stąd właśnie — ze zrozumienia istniejącej rzeczywistości — biorą się nieustanne wołania o podporządkowanie stosunków międzynarodowych prawu, obowiązującemu zarówno silnych jak i słabych. Sprawa Polski jest w tej chwili ważnym probierzem. Jeżeli nasze prawo do życia zostanie podeptane dlatego — a tylko dlatego może być w ogóle podeptane, że ten, który wiedzie z nami spór, jest silniejszy — wtedy pomimo wszelkich procesów norymberskich i innych pięknych rzeczy trzeba będzie dostrzec otwierające się przed ludzkością czarne perspektywy.

Zabieranie głosu na ten temat — aktywna postawa — jest nie tylko nakazem dobrze pojętej narodowej racji stanu, lecz także naszym obowiązkiem wobec historii. Z perspektywy prawego brzegu Odry widać wyraźnie pewne rzeczy, które uchodzą uwagi ludzi i narodów dalej mieszkających.

Istnieją dowody na to, że ciążący na nas obowiązek informowania i dawania świadectwa prawdzie nazbyt lekce traktujemy. A toczymy przecie spór z przeciwnikiem szeroko w świecie znanym, mającym wszędzie łatwy dostęp, posiadającym — pomimo wszystko — pewien kredyt moralny. Istniejąca sytuacja wymaga od nas znacznie intensywniejszej niż dotąd pracy intelektualnej nad problemami Ziem Odzyskanych, przełamania resztek istniejącej jeszcze w kraju obojętności i informowania najszerszych kręgów na świecie. A zwłaszcza już w tych mocarstwach, które o losach tegoż świata decydują.

Paweł Jasienica

KONRAD GÓRSKI

CHARAKTER NARODOWY POLAKÓW W OCZACH PISARZY POLSKICH

Czy istnieje w ogóle jakiś „charakter narodowy" poszczególnych ludów? W przekonaniu szerokiego ogółu od najdawniejszych czasów — na pewno istnieje. Dowodem tego są liczne przysłowia we wszystkich językach, odnoszące się do charakteru narodowego najrozmaitszych ludów i plemion. Oto kilka przykładów z zasobu przysłowi polskich: „Gdzie Węgier — tam gniew; gdzie Słowak — tam śpiew". — „Czego Niemiec za pieniądze nie zrobi!" — „Niemiec jak wierzba: gdzie go posadzisz, tam rośnie." — „Polski most, niemiecki post i włoskie nabożeństwo — wszystko to błazeństwo." — „Mądry Polak po szkodzie." „Skoro Mazur podpije, wnet chłopa zabije." — „Polak do rady, Litwin do zwady, Mazur do boju, Niemiec do stroju." — „Rusek do czytania, Chochlak (t. zn. Ukrainiec) do śpiewania, Polak do opowiadania."

Rozpowszechnionemu przekonaniu, że istnieje pewna suma cech charakteru właściwa całej zbiorowości, musi odpowiadać jakaś rzeczywistość. Jest rzeczą zrozumiałą, że pewna grupa ludzka, związana ze sobą wspólnością pochodzenia, warunkami geograficznymi życia, tradycją historyczną i dorobkiem kulturalnym, nabywa pewnych wspólnych cech duchowych, których zespół składa się na pojęcie narodowego charakteru. Naukowe, a więc obiektywnie sprawdzalne, opracowanie tego zagadnienia jest jeszcze w powijakach; psychologii narodów, która byłaby oparta na niewzruszalnych podstawach poznawczych, jeszcze nie stworzono. Owszem, niektórzy uczeni zapuszczają się nieraz w tę dziedzinę, ale w metodach myślenia nie różnią się

od pospolitych, codziennych obserwatorów rzeczywistości, którzy do naukowego, metodycznego wyszkolenia nie roszczą sobie żadnych pretensji [1]). Jesteśmy więc zdani w tej dziedzinie na dorywczą obserwację otoczenia naszego i cudzoziemskiego, oraz na własną intuicję psychologiczną. Najczęstszym błędem, jaki tu popełniamy, jest zbyt pochopne przenoszenie zauważonych cech indywidualnych na całą zbiorowość, zbyt szybkie wnioskowanie bez dostatecznej ilości odpowiednio skontrolowanego i zestawionego ze sobą materiału obserwacyjnego. Szczególnie niebezpieczne jest to szybkie wnioskowanie o charakterze narodowym cudzoziemców; ono staje się przyczyną łatwego powstawania wzajemnych uprzedzeń i przesądów na temat rzekomych cech narodowych innych ludzi. Jeden z najwybitniejszych współczesnych uczonych polskich zauważył po dłuższym pobycie we Francji i w Anglii, że człowieka przybywającego do Francji uderzają naprzód wszystkie ujemne strony tamtejszego życia i trzeba dłużej posiedzieć, żeby się o zaletach Francuzów przekonać; w Anglii — na odwrót: pierwsze wrażenie mówi tylko o zaletach, ale jak się posiedzi dłużej, wtedy stają się dostrzegalne braki i wady. Ta kapitalna obserwacja może służyć jako cenna przestroga i zarazem ilustracja trudności, jakie czyhają na nas, gdy odważamy się na rzecz tak ryzykowną i skomplikowaną, jak wyrokowanie o charakterze narodowym cudzoziemców.

Wobec kruchości podstaw i metod naukowego opracowania tej sprawy musimy korzystać ze spostrzeżeń i wypowiedzi tych ludzi, którzy górują nieraz nad resztą społeczeństwa darem obserwacji i nade wszystko intuicją psychologiczną. Mam na myśli pisarzy narodowych, twórców literatury, będących sumieniem narodu i pełniących rolę przodowników zbiorowości. Jak się przedstawia charakter narodu polskiego w oczach pisarzy polskich? — Pełnego zestawienia wszystkich świadectw źródłowych w tym zakresie jeszcze nie dokonano. Chciałbym na tym miejscu zestawić pewną ilość głosów, które mi się wydają najbardziej charakterystyczne i dotykają spraw najistotniejszych.

[1]) Dla ścisłości nie mogę pominąć milczeniem próby scharakteryzowania narodu polskiego, jaką uczynił prof. Brzezicki, psychiatra, posługując się metodą Kretschmera oznaczania własności psychicznych według typu fizycznego. Sprawdzenie słuszności metody prof. Brzezickiego leży poza moją kompetencją, ale wyniki, do których on dochodzi, pokrywają się w wielu szczegółach z sądami pisarzy podanymi w niniejszym artykule.

W związku z przeżytą niedawno zawieruchą wojenną, gdy nasze cechy narodowe mogły się rzucać w oczy bardziej niż kiedykolwiek nawet mniej bacznemu obserwatorowi, nie bez znaczenia będzie rozważenie, co na przestrzeni pięciu wieków ostatnich mówili o nas polscy pisarze.

Pierwszą charakterystykę Polaków w dziejach naszego piśmiennictwa spotykamy u Długosza. Warto ją zacytować w całości ze względu i na znaczenie tego pisarza i na doniosłość pierwszego wypowiedzenia się u nas w tej sprawie.

„Szlachta polska — pisze Długosz — sławy chciwa, do łupieży skłonna, niebezpieczeństwy i śmiercią gardząca, w obietnicach niesłowna, poddanym i niższym ciężka, w mowie nierozważna, nad możność rozrzutna, panującemu wierna, rolnictwu i hodowaniu bydła z zamiłowaniem oddana, dla obcych i gości ludzka i uprzejma, celuje nad innymi narodami gościnnością. — Gmin wiejski skłonny do pijaństwa, kłótni, zelżywości i zabójstwa, tak iż trudno znaleźć naród inny równie skalany zabojami i domowymi klęskami. Nie wzdryga się żadnych trudów i pracy, głód i zimno cierpliwie znosi, kocha się w zabobonach i gusłach, nowości chciwy, w budowlach niedbały, przestaje na sprzętach podłych; lekkomyślny i śmiały, umysłu gorącego, nieukrócony, w postawie i ruchu przystojny, siły wielkiej, wzrostu dorodnego, budowy ciała silnej, członków zręcznych, barwy mieszanej, ciemnej i białej".

Chociaż Długosz wyróżnił osobno szlachtę i gmin wiejski, ale nie trudno zauważyć, że obie grupy wykazują bardzo podobne właściwości duchowe, te same zresztą, które podkreślać będą nieraz i późniejsi pisarze i które się do dziś dnia pospolicie za najbardziej znamienne cechy polskie uważa: odwaga, lekkomyślność, rozrzutność, gościnność, sangwiniczny temperament, wytrzymałość na trudy i cierpienia, niedbałość o wygody życia codziennego itp.

Nierównie bogatszą i szczegółowszą charakterystykę Polaków dał w sto lat później inny historyk polski, Marcin Kromer. Długosz żył i pisał w czasach, gdy Polacy trudnili się rzemiosłem rycerskim i rolnictwem, nie wychylali się poza granice ojczyzny i nie posiadali samodzielnego i bogatego życia umysłowego. Za czasów Kromera ogólny wygląd rzeczywistości polskiej uległ takim przemianom, że następca Długosza rozporządzał o wiele bogatszym materiałem spostrzeżeń, zaczerpniętych z różnych dziedzin narodowego bytu. Kromer zaczyna od scharakteryzowania umysłowości Polaków, ich zdolności w róż-

nych kierunkach, stosunku do nauk, sztuk i rzemiosł, a potem dopiero zastanawia się nad zaletami i wadami moralnymi narodu polskiego. Pisze tak:

„Umysły Polaków są otwarte i łacne, zdolniejsze być oszukanymi, niż oszukiwać, raczej pojednawcze niż drażliwe, owszem gdy się na nie zręcznie i łagodnie działa, dające się łatwo powodować, jako mamy przykład na ich uległości swym monarchom i urzędnikom. Polak jest towarzyski, grzeczny, uprzejmy i skory do gościnności tak dalece, że nawet ludzi nieznanych i obcych nie tylko rad gościnnie przyjmuje, lecz owszem zaprasza i ze wszelką uprzejmością im służy; a nie dosyć iż się chętnie skłania ku towarzyskiej poufałości, lecz owszem giętki jest do przejmowania i naśladowania obyczajów tych, z którymi żyje, zwłaszcza cudzoziemców. — Mowy tych narodów, u których goszczą, chętnie i łacno się nauczają; odzież, ruchy ciała i obyczaje, jako gdzie zapatrzą, naśladować radzi, chluby z takowego wytworu szukają. Wolą się dowiadywać troskliwie o wynalazkach obcych, niż sami coś wymyślać i zgłębiać, gdyż niechętnie poświęcający się jednej jakiejś nauce lub sztuce, pragną wiedzieć wiele, choćby mniej gruntownie, a przez właściwe temu narodowi niedbalstwo, lekceważenie i unikanie ciężkiej pracy, we wszystkim, co dotyczy przemysłu i rzemiosł, lada czym zadowoleni o staranne wykończenie rzeczy nie dbają".

Szeroko rozwodzi się Kromer nad stanem wychowania i wykształcenia w Polsce, podkreślając rozwijające się u nas w owej dobie zamiłowanie do nauk i poważne osiągnięcia w tej dziedzinie. Ponieważ XVI wiek był przeważnie okresem pokoju, lub krótkotrwałych wojen, nie angażujących w walkę całego narodu, więc do obszernego omawiania naszych cnót rycerskich Kromer nie miał wcale okazji. Podkreśla tylko, że mimo długotrwałego pokoju nie zaginął w Polakach rycerski hart duszy i staranie o chwałę wojenną. Te same zewnętrzne warunki spowodowały jednak ujawnienie się innej cechy narodowej, mianowicie zamiłowania do wystawności, do wspaniałych uczt i, co za tym idzie, do pijaństwa, utracjuszostwa i życia nad stan.

Jak widzimy, Kromer nie podważa właściwie żadnego ze spostrzeżeń Długosza, ale przynosi wiele nowych o właściwościach polskiej umysłowości, które codzienna obserwacja nieustannie potwierdza, a które można by określić jako kontrast między wielkimi zdolnościami i jednoczesnym lenistwem ducha, co powoduje, że wolimy przejmować od obcych rzeczy gotowe,

niż wysilać się na szukanie dróg własnych. Tak dochodzimy do stwierdzenia cechy, podkreślanej odtąd przez bardzo wielu pisarzy, moralistów i poetów, którą później w XIX wieku Słowacki sformułuje w słynnym powiedzeniu: „Pawiem narodów byłaś i papugą!" W XVI wieku obserwacja ta narzucała się niejednemu Kromerowi. Jeden z ówczesnych polskich działaczy reformacyjnych, którego nazwisko znamy tylko w postaci zlatynizowanej, Aleksander Vitrelinus, tak pisał do szwajcarskiego teologa protestanckiego Wolpha o rozbiciu polskiej reformacji przez rozwielmożnione sekciarstwo: „Nie znaczy to, że Polska jest szczególnie płodna w heretyków, tylko nadmiernie gościnna i ponad miarę żądna wszelkich nowinek. Albowiem jeśli rozpatrzeć wszelkie posiadane przez nią dobra, zarówno cielesne, jak duchowe, nie posiada nic, czego by nie wzięła skądinąd, tak że gdyby każdy z narodów zażądał od Polaków z powrotem swoich szat, to ci nie mieliby się w co ubrać." — Ta sama gorzka świadomość narzucała się Wacławowi Potockiemu, gdy umieścił w *Wojnie Chocimskiej* ów dwuwiersz, tylokrotnie cytowany w pismach Stefana Żeromskiego:

Nikt do nas, my na wszystkie posyłamy światy
Po trunki, po korzenie, szkiełka i bławaty.

Pisarze wieku XVI nie prawili swemu narodowi wielu komplementów, toteż narzekania na rozrzutność, utracjuszostwo, zniewieściałość społeczeństwa nie schodzą z kart ówczesnej literatury. U Reja, Kochanowskiego, Górnickiego dołącza się do tego zarzut nowy: prywata, brak miłości ojczyzny, niedołęstwo w organizowaniu życia publicznego. W tym samym kierunku pójdą karcące apostrofy Skargi. Nie podobna jednak stawiać tych spostrzeżeń na równi z syntezą charakteru narodowego u Długosza czy Kromera, ponieważ wymienieni autorowie nie stawiają sprawy tak, jakoby piętnowane niedomagania ówczesnego życia były czymś integralnie tkwiącym w charakterze narodu; uważali je za objawy przejściowe i bili na alarm, by usunąć źródło złego (Skarga).

Z pisarzy XVII wieku najciekawsze spostrzeżenia o polskim charakterze narodowym zawdzięczamy Sarbiewskiemu. W swej *Poetyce* daje on charakterystykę różnych narodów (na użytek jezuickich przedstawień szkolnych) i o Polakach mówi w sposób następujący:

„Umysł ich przejawia zdolności do wszystkiego; umysł to

giętki ale niestały, równie potężny jak opieszały. Są to pioruny, które gdy raz uderzyły, spoczywają na ziemi obok innych krzemieni. Mocniejszy w nich jest gwałtowny poryw ducha, niż stały jego ruch. Wiele w nas natura rozpoczyna, ale niewiele wykańcza. Żaden naród tak prędko nie wybucha gniewem, ale żaden też tak łatwo się nie uspokaja. Żaden bardziej nie podziwia obcych zwyczajów i dążeń, ale zarazem nie ma ochoty naśladować. Przewrotnym zrządzeniem natury chwalimy to, czego sami nie czynimy i nie chcemy czynić; zachwycamy się dokoła rzeczami pośledniejszymi u obcych, a pogardzamy lepszymi, jeśli są nasze. Polacy nigdy nie są z siebie zadowoleni, a jeśli im się coś wydaje wielkie, to dlatego, że jest od nich odległe. Toteż ojczyznę kochają wtedy, gdy są poza jej granicami; gdy siedzą na miejscu — nienawidzą jej".

Nie przytaczam obszerniej wywodów Sarbiewskiego, gdzie mówi on o innych cechach polskich, zaznaczonych już przez poprzedników, jak cnoty rycerskie, wierność wobec króla i ojczyzny, gościnność, upodobanie do wystawnych biesiad, umiłowanie wolności i delektowanie się wymową. Ten ostatni szczegół jest nowy i związany z retorycznym gustem epoki baroku. Sarbiewski podkreśla jednak silne zamiłowanie do retoryki właśnie u Polaków, posuwając się do powiedzenia, że jak Hiszpan jest przede wszystkim teologiem, Włoch — filozofem, Francuz — poetą, a Niemiec — historykiem, tak Polak ponad wszystko — mówcą! Tu moglibyśmy snuć gorzką refleksję, że dzisiaj o zdolnościach oratorskich Polaków nikt by tego powtórzyć nie mógł.

Spostrzeżenia Sarbiewskiego idą po tej samej linii doświadczenia, którą widzieliśmy u Kromera, ale przynoszą znaczne pogłębienie sprawy. Sprzeczne z dawniejszymi uwagami pisarzy XVI wieku mogłyby się wydawać słowa, że podziwiamy obcych, ale ich nie naśladujemy. Ale naprawdę nie ma tu sprzeczności żadnej. Sarbiewskiemu chodziło o to, że nie naśladujemy innych narodów w tym, co one mają dobrego, choć im to chętnie przyznajemy. Pisarze XVI wieku napewno nie mieliby nic przeciwko naśladowaniu w dobrym; piętnowali pogoń za obcym blichtrem i zewnętrznością, czego i Sarbiewski nie przemilczał, choć szerzej o tym nie mówił.

Pomijam inne głosy w obchodzącej nas tu sprawie, a datujące się z XVII wieku: nie wnoszą one nic nowego; albo powtarzają to, co mówili pisarze dawniejsi, albo podkreślają jako cechę narodową objawy życia ściśle związane z ówczesną epo-

ką, a więc nieaktualne ani przedtem, ani potem. Podobnie przejdziemy do porządku nad głosami z wieku XVIII. W dobie saskiej nie powiedziano nic nowego o charakterze polskim, a w dobie stanisławowskiej tendencje wieku oświecenia zwracały uwagę na zagadnienia publicystyczne lub ogólno-ludzkie, nie zaś na problem narodowego charakteru. Toteż dopiero epoka romantyczna przyniesie nam w tym zakresie nowe, rewelacyjne spojrzenia na odrębności narodu polskiego w życiu publicznym i prywatnym, a sądy poetów staną się tu nieraz punktem wyjścia dla polityków, jak również dla uczonych badających przeszłość Polski. O ile bowiem wypowiedzenia poszczególnych autorów staropolskich w omawianej sprawie miały charakter sporadyczny, o tyle w dobie romantyzmu zagadnienie charakteru narodowego uznane zostało za jeden z najważniejszych problemów kultury i życia narodu.

Kult własnej indywidualności narodowej należał do podstawowych punktów romantycznego poglądu na świat. Dószukiwanie się źródeł „ducha narodowego" w historii i w poezji ludowej, wyprowadzanie misji narodu z ducha jego dziejów i jego charakteru zbiorowego stworzyło podstawy dla tej ostatecznej konsekwencji romantyzmu w życiu narodów, jaką był mesjanizm, zjawisko wcale nie tylko polskie, lecz europejskie. I współczesny nam hitleryzm nie był niczym innym, jak ostatnim, doprowadzonym do karykatury i do zbrodni wydźwiękiem niemieckiego mesjanizmu, zapoczątkowanego przez filozofa-idealistę Fichtego, a niemiecki rasizm był przełożonym na język biologii echem romantycznym usiłowań, żeby ustalić niemiecki charakter narodowy. Właściwym twórcą tej koncepcji charakteru zbiorowego całych narodów i szczepów był Herder, który w swej próbie filozofii dziejów pokusił się o danie charakterystyki głównych szczepów europejskich, m. in. Słowian.

Dzisiejsi Niemcy mogą odczuwać to jako szczególną ironię, że największym chwalcą Słowian był ich narodowy poeta i filozof — Herder! Od niego wywodzi się idealizująca charakterystyka Słowian, jako szczepu miłującego pokój i pracę rolniczą, obcego wszelkiej agresji, humanitarnego z natury i mającego dzięki temu odegrać wielką rolę w nadchodzących epokach ludzkości. Idee Herdera przejęli później wszyscy słowianofile, a pierwszym naszym pisarzem, który wywiódł z tego źródła nową syntezę polskiego charakteru narodowego, był Kazimierz Brodziński, autor pierwszych u nas rozważań o „duchu poezji polskiej". Właśnie poprzez owego „ducha" naszej

literatury starał się dotrzeć Brodziński do charakteru narodowego i wysnuł następujący wniosek:

„Co do ducha poezji naszej widzimy w niej wszędzie panującą miłość ojczyzny, zapał w uwielbianiu szlachetnych obywatelskich czynów, miarkowanie w uniesieniu, imaginację swobodną, nie przerażającą, bez fantastycznych wyobrażeń, łagodną tkliwość, prostotę zbyt małej liczbie tegoczesnych obcych pisarzów właściwą, rolnicze obrazy wiejskości i rodzinnego pożycia, moralność praktycznej filozofii, namiętności nie burzliwe i skromność obyczajów".

Nie ulega wątpliwości, że we wszystkich syntezach, jakie tworzyli poszczególni pisarze o charakterze zbiorowym własnych narodów, dużą rolę odgrywał ich osobisty charakter. Brodziński, człowiek miękki, łagodny, nie znający gwałtowniejszych namiętności, z łatwością przyjął Herderowską charakterystykę Słowian, przeniósł ją na naród polski i wyjaskrawił, co wywołało znaną reakcję satyryczną Mickiewicza w III-ciej części *Dziadów*. Przedstawiony tam w scenie *Salon warszawski* literat, który podkreśla, że „nasz naród się prostotą, gościnnością chlubi, nasz naród scen okropnych, gwałtownych nie lubi... Sławianie, my lubim sielanki" — jest oczywiście karykaturą Brodzińskiego.

Ale łatwiej było wyśmiać Brodzińskiego, niż uwolnić się od Herderowskiej charakterystyki Słowian. Mickiewicz przejął ją również i wyzyskał, ale zastosował tylko do życia politycznego Polski. W całokształcie ideologii *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, oraz w obrazie charakteru narodowego, jaki przynosił *Pan Tadeusz*, koncepcja Herdera i Brodzińskiego odegrała wielką rolę, doznała rozwinięcia i wzbogacenia, stając się kamieniem węgielnym Mickiewiczowskiego mesjanizmu. W ujęciu Mickiewicza na czoło polskich cech narodowych wysuwa się umiłowanie wolności i pokoju, wstręt do wszelkiej agresji, poszanowanie praw do życia każdego narodu i każdej jednostki. Z tych to właściwości narodowego charakteru wypłynął cały „duch narodowy", przejawiający się zarówno w stosunkach międzynarodowych Polski z jej sąsiadami, jak i w wewnętrznym ustroju Polski, opartym na poszanowaniu wolności i dobrej woli obywateli, nie zaś na policyjnym przymusie. Możliwość istnienia tego rodzaju ustroju wynikała również z cech charakteru, podkreślonych w *Panu Tadeuszu*, a niegdyś zaznaczanych i przez takich pisarzy, jak Kromer i Sarbiewski (którego poglądów Mickiewicz znać nie mógł), a mianowicie łatwo-

ści godzenia się z wrogiem i braku wszelkich mściwych uczuć, co mogło doskonale zrównoważyć niebezpieczeństwo płynące z porywczego charakteru Polaków. Tak więc Mickiewicz nie zgodził się z Brodzińskim na rzekomy brak burzliwych namiętności w charakterze polskim, ale odkrył i podkreślił inne cechy, które pozwoliły mu patrzeć na Polaków z równym optymizmem.

Uzupełniające się poniekąd stanowiska Brodzińskiego i Mickiewicza narzuciły ludziom epoki romantycznej pewien sposób patrzenia na polski charakter narodowy. Podstawowa koncepcja nie została przez nikogo zakwestionowana, ale mogła wywołać różne reakcje, nie zawsze optymistyczne. Taką właśnie wybitnie pesymistyczną reakcją były refleksje o polskiej przeszłości i o możliwościach naszego odrodzenia, wysnute przez Zygmunta Krasińskiego i utrwalone przezeń w liście do ojca ze stycznia 1836 roku. Tajemnicą rozpaczliwych wniosków, jakie wysnuł Krasiński z Mickiewiczowskiego pojmowania dziejów Polski, było uleganie wówczas filozofii Hegla i jego koncepcji, że rozwój świata dokonywa się dzięki walce, dzięki nieustannemu ścieraniu się ze sobą pierwiastków przeciwnych. Jeśli więc Polska nie przejawiała ducha agresji, nie walczyła nigdy i nigdzie z własnej inicjatywy, tylko w obronie własnej pod wpływem cudzej, narzuconej inicjatywy, tym gorzej dla Polski. W takim razie źródłem naszego upadku jest przede wszystkim nasz charakter narodowy, a stąd wniosek, że na pewno w żadnej dziedzinie nic nie stworzyliśmy i że nie mamy z czego się odradzać. Posłuchajmy tych rozpaczliwych wywodów, podyktowanych przez cudzą doktrynę i odbierających zaślepionemu przez nią człowiekowi —zdolność widzenia rzeczywistości.

„Wszystko, co było nami — pisze Krasiński — rozprzęga się i wraca do nicości. Zginiem, jak Żydy zginęli, ale nie utrzymamy się, jak oni. Choć winniśmy sobie sami. Byliśmy najniepewniejszym, najbłędniejszym, najbledszym, że tak powiem, narodem w historii ludzkości. Nic nigdy organicznego, zupełnego, całego u nas nie było: ni arystokarcji, ni mieszczaństwa, ni ludu. Dlatego tak łatwo koniec przyszedł na nas. Żeby nasza arystokracja miała była z kim walczyć, jak francuska, jak angielska, byłaby była dzielną i żywotną. Życie jest to tarcie się, jest to podwójność, nie zaś jedność spokojna. A szlachta polska była jednością — sobiepańską, nie dbałą o nic, bo nic się jej nie sprzeciwiało, nie nauczyła się życia, w letargu leżała; obudzenie jej było śmiercią. Szlamazarny był nasz los. Zabierało

się na coś w początkach. Zdawało się, że my Słowiańszczyznę spoim i urządzim. Garnęły się do nas narody i korony, ale z niczego korzystać nie umieliśmy. Gdzie kiedy jaki Polak był genialnym politykiem! Gdzie kiedy Polska wpływ na Europę reakcją choćby wywarła! Dobrze gadać obcym o Turkach — ale w rzeczy samej wojny tureckie nie były u nas owocem rozmysłu i przewidywania, tylko dziełem chwilowym nieodbitej konieczności. — Wielki rozum, wielka zasługa, że kiedy przyszli Tatarzy lub Turcy, to my się bronili wtedy. Ale czyśmy przejrzeli, jakoby obalić potęgę turecką! Ale czyśmy założyli sobie ją obalić, lub przynajmniej określić! Ale czyż wyprawa pod Wiedeń nie była jeszcze prostym przypadkiem szczęśliwym! Że wojen u nas religijnych nie było, to tylko dowód, że nikt w nic nie wierzył mocno. O to, w co ludzie wierzą, biją się. Wojna jest znakiem życia. Naród polski bywał zawsze leniwy do wojny... Jedyną tradycją stanu u nas była swawola. Jedynym celem powszechnym towarzystwa — używanie. Jedynym pojęciem wolności — lenistwo. — Były u nas indywidualne cnoty i bohaterstwa, ale narodowych nie było. Tam, gdzie wielkie zbrodnie, muszą być i wielkie cnoty — bo pierwiastek zbrodni i cnoty jeden: moc ducha, ale tylko kierunki różne (mówię ja tu o zbrodniach politycznych, o wojnach i prześladowaniach, o niesprawiedliwych zaborach, o dumie i żądzy panowania). U nas było ogromne nic".

Pominąłem w tym cytacie urywki, w których Krasiński twierdzi, że nie stworzyliśmy nic w żadnej dziedzinie, ani w nauce, ani w sztuce, ani w literaturze. A pisał to wtedy, gdy w literaturze zdobywały rozgłos światowy *Dziady*, *Księgi* i *Pan Tadeusz*, a muzyka polska polonezem Chopina kroczyła triumfalnie przez Europę. Ale Krasiński nie był zdolny dostrzec w owej chwili nic, bo miał na oczach bielmo doktryny. Pod wpływem Hegla złorzeczył polskiej przeszłości, że nie przypomina w niczym historii skalanych krwawymi zaborami i zbrodniami państw rozbójniczych.

Pogląd Krasińskiego, wypowiedziany zresztą w korespondencji prywatnej, był w dobie romantyzmu czymś odosobnionym, ale przyszła epoka, gdy ów straszliwy list został uznany za wyraz najgłębszego spojrzenia na polską przeszłość. Tak było w okresie pozytywizmu i dlatego nie można pomijać wypowiedzi Krasińskiego, jako jednostkowej i sporadycznej, bo w pewnej chwili naszych dziejów ten typ myślenia o naszym charakterze narodowym był poczytywany za wyraz wielkiej mą-

drości i patriotyzmu. Nie jest rzeczą przypadku, że pierwszym, który zwrócił uwagę na list Krasińskiego i ogłosił go w wyjątkach był Józef Szujski, duchowy wódz tzw. Historycznej Szkoły Krakowskiej.

Ale w dobie romantyzmu rozległ się jeszcze jeden głos ostrej krytyki o polskim charakterze narodowym. Była to inwektywa Słowackiego w *Grobie Agamemnona i Lilli Wenedzie*. Bolejący nad brakiem zrozumienia jego dzieł, a jednak czujący swą solidarność wewnętrzną z własnym narodem, poeta stworzył dziwną koncepcję dwoistości charakteru narodowego, składającego się z pierwiastków rubaszności i anielstwa. Od przyszłego zwycięstwa anielstwa nad rubasznością uzależnił odrodzenie narodu. Synteza była istotnie nowa i niezwykła, aczkolwiek te cechy, które w ujęciu Słowackiego składać się mają na polską rubaszność — powierzchowność myślenia, pogoń za blichtrem, pęd do naśladownictwa — zostały dawno zauważone jeszcze przez pisarzy XVI wieku.

Obie romantyczne syntezy naszego charakteru narodowego doczekały się odrodzenia w literaturze XX wieku. Szczególnie popularną stała się na nowo koncepcja Mickiewiczowska bezpośrednio po powstaniu państwa polskiego w wyniku pierwszej wojny światowej. Wtedy wielu publicystów, a nawet i historyków wróciło do ujęcia naszej przeszłości i naszego charakteru narodowego w duchu *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa*. Z pisarzy-artystów najpiękniej wypowiedział ją Żeromski w *Wiśle*, oraz w *Wietrze od Morza*. W tym ostatnim dziele antagonizm historyczny Polski i Niemiec nad Bałtykiem został ujęty jako walka między dwojakim pojmowaniem cywilizacji: materialistycznym i uduchowionym. Niemcy reprezentują zaborczość, zdeptanie jednostki i wolności, zdobycze jedynie ekonomiczne i zewnętrzne; Polska jest wcieleniem humanitaryzmu, umiłowania pracy pokojowej i wolności.

Ale o ile w zakresie życia politycznego Żeromski podkreślał zalety charakteru polskiego, wydobyte na jaw przez Brodzińskiego i Mickiewicza, o tyle w sferze życia społecznego i indywidualnego uznawał słuszność zarzutów wysuniętych przez Słowackiego. Wyrazem tego jest *Duma o hetmanie*, przynosząca wiele bolesnych refleksji o Polakach, choć w ostatecznych akcentach na pewno mniej pesymistyczna, niż *Grób Agamemnona*. Żeromski skłonny jest wierzyć, że istnieją dwa odmienne od siebie gatunki Polaków, które charakteryzuje w sposób uderzająco podobny do pomysłów Słowackiego, ale jest zarazem

niezłomnie przekonany o ostatecznym zwycięstwie pierwiastków jasnych nad ciemnymi i na tym opiera swą wiarę w przyszłą Polskę:

„Jest w orszakach ludzi polskich geniusz lotny, jest od przemocy zamęczona czcigodna wola. — Są ludzie nowotnej Polski o duszy niebiańskiej, motyle cudnoskrzydłe rodu człowieczego, kwiaty cudowne w rubasznym pustkowiu. — Przez trud tych dusz w Polsce samotnych przysięgam, iż wydźwignie się anioł jej wewnętrzną mocą swoją z cielesnej poczwary".

Kiedy się przechodzi myślą rozmaitość głosów o polskim charakterze narodowym na przestrzeni kilku wieków naszej literatury, może przyjść refleksja taka: wielu naszych pisarzy wytykało nam różne braki i wady; tych narzekań, zarzutów, potępień, przestróg było więcej, niż stwierdzeń dodatnich; jeśli więc tak wiele mamy ujemnych stron w naszym charakterze, jak to się dzieje, że dotąd trwamy, pomimo straszliwych kataklizmów historycznych, które winny by zmieść z powierzchni ziemi naród mający tyle wad! — Innymi słowy, czy nikt nie odpowiedział na pytanie, jaka jest tajemnica naszej żywotności i niezłomności, pozwalająca nam istnieć, mimo wszystkich słusznie zauważonych niedostatków?!

Wydaje mi się, że na to pytanie odpowiedziała niedawno przebyta przez nas wojna. Istotnie należymy do narodów, które gorzej niż inne urządzają sobie życie w czasach pokoju, w dobie normalnej. Wtedy górują nad nami nasze wady i utrudniają codzienny byt. Ale gdy przychodzi jakiś wstrząs historyczny, podczas którego zostają zagrożone najwyższe, najcenniejsze nasze dobra duchowe, przede wszystkim wolność narodu, objawiają się w duszy polskiej tak nieoczekiwane, tak niesłychane skarby moralne, że najbardziej niewiarygodne akty bohaterstwa i poświęcenia stają się zjawiskiem codziennym i powszechnie spotykanym. Nie moją jest rzeczą prorokować, czy zawsze tak będzie i w przyszłości, ale przetrwanie wszystkich dotychczasowych kataklizmów dziejowych da się wyjaśnić tylko ową bezwzględną przewagą anielstwa nad rubasznym czerepem w chwilach, gdy potop historii zdaje się nam grozić ostateczną i nieuchronną zagładą.

Konrad Górski

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK

DIALEKTYKA A TRADYCYJNA TEORIA EWOLUCJI

Prof. Adam Schaff twierdzi we **Wstępie do teorii marksizmu**, że „tradycyjna" teoria ewolucji pojmuje rozwój jako proces bezwzględnie ciągły, który można by zobrazować przy pomocy linii prostej wznoszącej się stale, a przy tym równomiernie w górę.[1]) Takie pojmowanie formy ewolucji zakłada, zdaniem prof. Schaffa, pogląd, że zachodzące zmiany są tylko zmianami ilościowymi, „albowiem tylko z ich pojęciem można wiązać pojęcie stałej regularnej ciągłości".

Ta teoria ewolucji popełnia, zdaniem p. Schaffa, dwa zasadnicze błędy. Pierwszy błąd zasadza się na zakładaniu w procesie rozwojowym nieprzerwanej ciągłości zmian. Wprawdzie prof. Schaff przyjmuje, że „istnieje zasadniczo nieprzerwany ciąg rozwojowy od pierwotniaka do człowieka". (Str. 112) nie mniej jednak twierdzi, że istnieją procesy rozwojowe, w których zmiany zachodzą w sposób nie ciągły, lecz nagły, skokowy. „Wystarczy np. pomyśleć — pisze — choćby o wodzie, która w punkcie wrzenia zamienia się w parę albo w punkcie zamarzania zamienia się w lód. Do chwili wrzenia nagrzewanie wody da się przedstawić rzeczywiście jako linia prosta... Gdy jednakże woda w momencie wrzenia zamienia się w parę albo zamarzając staje się lodem, przełamuje się linia prosta rozwoju... Tysięcy takich przykładów dostarcza nam fizyka, chemia. Każdy tzw. punkt węzłowy fizyki jest dowodem tego, że tradycyjna teoria ewolucji nie wyjaśnia adekwatnie praw realnej rzeczywistości. Widzimy to na przykładzie takich punktów krytycznych, jak np.

[1]) *Wstęp do teorii marksizmu*, „Książka" 1947, str. 106, 107, 111, 112.

ten, w którym przyrost jednostki energii powoduje przechodzenie ruchu mechanicznego w ciepło lub w dźwięk; gdy skrócenie lub przedłużenie fali o jednostkę sprawia, że mamy nagle do czynienia ze zjawiskiem cieplnym, optycznym itp. (dodanie jednego pierwiastka zupełnie przekształca daną formę materii, tworząc z gazu wodę HO i H_2O, z fosforu krzem itd.)". (Str. 112-13).

Drugim błędem „tradycyjnej" teorii ewolucji jest, według naszego autora, negowanie rzeczywistości własności jakościowych. O ile ta teoria ewolucji zawiera wyłączną afirmację zmian ilościowych, ma popychać do teorii hylozoizmu, a o ile zawiera negację własności jakościowych, ma prowadzić w konsekwencji logicznej do zaprzeczenia samej idei rozwoju. Oto, jak dowodzi prof. Schaff tej drugiej tezy: „Jeśli... wszystko sprowadza się tylko do zmian ilości, to, rzecz prosta, nie istnieje jakość w znaczeniu faktu rzeczywistości obiektywnej, z nią zaś razem upada idea rozwoju. Rozwój bowiem może się dokonywać jedynie w świecie rzeczy. Czym zaś są rzeczy ze stanowiska traktowanej aktualnie problematyki? Uzewnętrznieniami stanów względnej równowagi materii, a zarazem — w sposób konieczny i przyrodzony — nosicielkami różniących te stany jakości. Nic tu nie waży ewentualny argument obrony, że przecież tradycyjna teoria ewolucji też uznaje istnienie jakości i zmian jakościowych, że jej geneza jest związana z dążeniem do wyjaśnienia tych zmian. Teoretycznie, w słowach, tak jest. Ale faktycznie dzięki sprowadzaniu zmian jakościowych do ilościowych, dzięki zasadniczemu niezrozumieniu zjawiska „przerywanej stopniowości" rozwoju i jego stosunku do zasady wiecznego ruchu, stary ewolucjonizm bije własne założenie: wnioski logicznie z niego wyprowadzone przeczą samej możliwości istnienia rozwoju". (Str. 111).

Dialektyka pojmuje proces ewolucji, zdaniem Schaffa, w sposób bardziej zgodny z rzeczywistością, niż to czyniła „tradycyjna" teoria ewolucji. Stało się to możliwe dzięki temu, że dialektyka obok ilości wyodrębnia jakość. Rozróżniając te dwie kategorie dialektyka pojmuje proces rozwojowy częściowo w postaci zmian ilościowych a częściowo w postaci zmian jakościowych, przy czym zakłada, że obie postaci zmian są od siebie wzajemnie uzależnione. O ile dialektyka uwzględnia zmiany ilościowe, o tyle zgodnie z tra-

dycyjną teorią ewolucji przyjmuje ciągłość rozwoju. O ile znów dialektyka bierze pod uwagę zmiany jakościowe, o tyle znów odbiega od tradycyjnej teorii ewolucji, przyjmując, że w pewnych momentach proces rozwojowy dokonuje się „nagłym skokiem, rewolucyjnie". Tę gwałtowną zmianę przedstawia dialektyka jako przejście ilości w jakość. Ale według dialektyki nie tylko ilość w pewnym momencie przechodzi w jakość, ale również jakość przechodzi w ilość. Przykładem pierwszej przemiany jest np. woda, która, ogrzewana stopniowo, przy temperaturze 100° C zamienia się w parę. Przykładem drugiej przemiany może być np. wypadek, gdy przy przejściu od rzemieślniczej produkcji do fabrycznej wydajność pracy ulega zmianie ilościowej.[2])

Prof. Schaff nie omieszkał oczywiście podkreślić rewolucyjnych wniosków, jakie, według niego, mają wypływać dla życia społecznego z tezy o gwałtownym przechodzeniu ilości w jakość (teza o „skokach jakościowych"), tak że jego wykład teorii przyrodniczej zamienia się ostatecznie w jakąś marksistowską „homilię". Każda zmiana jakości w życiu społecznym, wyrażająca się zmianą ustroju społecznego, jest dla p. Schaffa rewolucją, a więc przeciwieństwem ewolucyjnego, ciągłego rozwoju. Autor „Wstępu do teorii marksizmu" nie chce jednak powiedzieć, żeby teoria przeskoków jakościowych, zastosowana do sfery życia społecznego, miała zawsze występować w formie gwałtownych przewrotów rewolucyjnych. Takie przewroty mogą być, według prof. Schaffa, zbędne w pewnych warunkach, mianowicie gdy przeciwieństwa społeczne dają się wyrównać bez gwałtownych starć w wypadku silnej pozycji proletariatu a beznadziejnej sytuacji burżuazji. Prof. Schaff podejmuje wiele starań, by wykazać zgodność tych twierdzeń z poglądami Marksa, Lenina i Stalina. (Str. 116, 269—275).

II.

Czy tradycyjna teoria ewolucji faktycznie posiada te braki, o których mówi prof. Schaff, i czy dialektyka jest rzeczywiście najdoskonalszą postacią teorii ewolucji?

---

[2]) Tamże, str. 110, 114—116. Por. J. Plechanowa *Podstawowe zagadnienia marksizmu*, wyd. IV, „Książka" 1947, str. 29—31, 97—104, J. Stalina *O materializmie dialektycznym i historycznym*, „Książka" Lublin 1945, str. 6—9.

Ustalmy najpierw, co należy rozumieć we **Wstępie do teorii marksizmu** przez „tradycyjną teorię ewolucji"? Jest rzeczą widoczną, że p. Schaff, posługując się tym terminem, ma na myśli nie tylko teorię rozwoju istot obdarzonych życiem, ale również teorię rozwoju bytów nie posiadających życia. O ile nasz autor uwzględnia rozwój, dokonywujący się w świecie istot żyjących, nie wyjaśnia bliżej, którzy badacze są dla niego przedstawicielami „tradycyjnej" teorii ewolucji biologicznej. Wydaje się jednak z jego przedstawienia, że są nimi po prostu wszyscy ci przyrodnicy, którzy nie opowiadają się za dialektyczną teorią ewolucji biologicznej. Jeżeli takie rozumienie terminu „tradycyjna" teoria ewolucji biologicznej odpowiada myśli p. Schaffa, to ze zdziwieniem będziemy czytali jego twierdzenie, że tradycyjna teoria ewolucji zna tylko stopniowy rozwój ciągły. Wprawdzie Jan Le Monnet de Lamarck mówił tylko o takiej formie zmienności filogenetycznej organizmów, ale już najbliższy kontynuator idei Lamarcka Stefan Geoffroy Saint-Hilaire głosił teorię ewolucji skokowej. Geoffroy Saint-Hilaire przyjmował, że przekształcający wpływ warunków zewnętrznych dosięgał nie osobników dojrzałych, jak zakładał Lamarck, ale zarodków, w których przemiany miały się dokonywać nagle, jakby skokami. Karol Darwin, uznawał obok stopniowej ewolucji ciągłej ewolucję skokową, chociaż pierwsza forma ewolucji zachodzi według niego najczęściej. Ewolucja skokowa prowadzi, zdaniem Darwina, do różnych dziedzicznych „potworności" w budowie, dających na ogół podstawę do wyróżniania nowych odmian. W pewnych wyjątkowych wypadkach ewolucja skokowa wytwarza nawet, według Darwina, i we gatunki.[3]) Hugo de Vries sądził w przeciwieństwie do Darwina, że ewolucja biologiczna dokonuje się głównie w sposób skokowy. Według botanika amsterdamskiego indywidualna fluktuacyjna zmienność, którą przede wszystkim miał na

[3]) Zob. przykłady nagłych zmian organicznych w dziełach Darwina *The Origin of Species*, wyd. The Harvard Classics, New York. P. F. Collier & Son Company, 1909, str. 28, 29, 45, 58, 59, 105, 226, 227, 258—260 i *The variation of Animals and Plants under Domestication* w polskim tłum. Józefa Nusbauma pt. *Zmienność zwierząt i roślin w stanie kultury*, Warszawa 1888, tom I, str. 30, 43, 80, 173, 243, 259, 262, 306, 310, 313, w szczególności roz. XI „O zboczeniach w pąkach i o pewnych nienormalnych sposobach reprodukcji i zmienności", str. 316—352, 354—357.

uwadze Darwin, prowadzi jedynie do pewnych uszlachetnionych ras, a tylko zmienność skokowa, zmienność mutacyjna, daje w rezultacie nowe gatunki czy odmiany.[4]) Teoria de Vriesa nie była w zasadzie oryginalną teorią. Z podobną teorią wystąpili już dawniej Naudin, Koelliker, Emery, Bateson, Korszyński i inni. Hugo de Vries stał się tylko najsławniejszym przedstawicielem teorii powstawania nowych gatunków na drodze zmian skokowych. Teoria de Vriesa znalazła wielu zwolenników w Holandii, Anglii, Ameryce.

Czy p. Schaff o tym wszystkim nie wie, jeżeli twierdzi, że tradycyjna teoria ewolucji zna tylko stopniowy rozwój powolny? Wszak p. Schaff musiał zapewne przeczytać w całości **Podstawowe zagadnienia marksizmu** Jerzego Plechanowa, a jeżeli tak, to czyż zdołał zupełnie zapomnieć o tym, co ten autor pisze o teorii mutacji. H. de Vriesa.[5]) Jeżeli nasze przedstawienie tradycyjnej teorii ewolucji biologicznej jest słuszne, zaraz narzuca się pytanie: Gdzie jest ten opór, z którym ze strony oficjalnej nauki ma się spotykać idea nagłych zmian organicznych ze względu na swój rzekomo rewolucyjny wydźwięk? Czy nie należy raczej przyjąć, że ewolucyjna, względnie rewolucyjna postawa wobec zagadnień życia społecznego jest niezależną od tego, czy się przyjęło lub odrzuciło biologiczną teorię ewolucji skokowej? Wszak chodzi tu o dwa różne porządki, o porządek fizyczny i porządek moralny, których nie można ze sobą utożsamiać.

Lecz chociażby nawet tradycyjna teoria ewolucji biologicznej przez powiązanie z interesami klas panujących zakładała bezwzględną ciągłość rozwoju, to i tak z tego założenia nie wynikałoby, że dla tej teorii ewolucji nie istnieją żadne wła-

---

4) Zob. de Vriesa *Die Mutationstheorie (Versuche und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich)*, w szczególności tom I, Leipzig 1901.

5) *Podstawowe zagadnienia marksizmu*, str. 30, 31. Plechanow wspomina jeszcze Armanda Gauthier jako zwolennika ewolucji skokowej. Ujęcie tradycyjnej teorii ewolucji u Plechanowa nie jest jednak całkiem bez zarzutu, choć jest więcej poprawne niż u Schaffa. Plechanow dość wyraźnie zdaje się twierdzić, że Darwin znał tylko stopniową ewolucję ciągłą. Zdaniem Plechanowa taką formę ewolucji uznawano „bodaj powszechnie" przed wystąpieniem Gauthiera i de Vriesa. Z naszego przedstawienia wynika, że jedno i drugie twierdzenie jest niedokładne

sności jakościowe, jak to twierdzi prof. Schaff. Intuicyjnie widzimy, że wszelkie zmiany ilościowe zakładają pewne własności jakościowe. W sferze zjawiskowej zmiany ilościowe są nie do pomyślenia bez istnienia pewnych jakości, jak np. kolory. Podobnie rzecz się ma ze sferą rzeczywistości transcendentnej. I tam zmiany ilościowe, niezależnie od tego, jakby je konkretnie należało pojmować, zakładają istnienie pewnych jakości. Możemy nie wiedzieć, czym są te jakości w sobie, niemniej jednak musimy zakładać ich istnienie. Forma rozwoju, a więc to, czy rozwój dokonuje się w sposób ciągły, czy w sposób skokowy, jest obojętną dla naszej kwestii.

Jeżeli prof. Schaff sądził, że tylko teoria rozwoju skokowego zakłada istnienie własności jakościowych, to stało się tak dlatego, że według naszego autora podmiotem tych własności są stany względnej równowagi.[6]) Przy takim poglądzie na podmiot własności jakościowych rzeczywiście tylko w teorii rozwoju skokowego, która zakłada stany względnej równowagi, może być miejsce na te własności, natomiast nie będzie można o nich mówić w teorii ciągłego rozwoju ze względu na brak podmiotu, w którym one mogłyby istnieć. Jednakowoż nie podobna zgodzić się na twierdzenie, że stany względnej równowagi stanowią podmiot własności jakościowych. Stany względnej równowagi mają charakter bytu przypadłościowego, który ma istnienie w podmiocie różnym od siebie, wobec tego stany względnej równowagi nie mogą być podmiotem istnienia dla własności jakościowych, gdyż takim podmiotem mogłyby być wówczas, gdyby miały istnienie w sobie samych. A jeżeli tak, to w takim razie, chociażby nawet tradycyjna teoria ewolucji znała tylko stopniowy rozwój powolny, nie mielibyśmy podstaw do głoszenia, że ta teoria wyklucza istnienie własności jakościowych, że istnienie tych własności daje się pomyśleć tylko w teorii ewolucji skokowej.

W świetle tego, co powiedzieliśmy dotychczas, jest rzeczą

---

6) Taki pogląd na podmiot własności jakościowych wyraża p. Schaff, gdy na str. 110 pisze: „Jakość zatem — podobnie jak noszący ją stan względnej równowagi — posiada byt obiektywny", lub na str. 111: „Czym... są rzeczy ze stanowiska traktowanej aktualnie problematyki? Uzewnętrznieniami stanów względnej równowagi materii, a zarazem — w sposób konieczny i przyrodzony — nosicielkami różniących te stany jakości".

widoczną, że dialektyczna teoria ewolucji biologicznej znacznie mniej różni się od tradycyjnej teorii ewolucji biologicznej, a raczej od pewnych jej postaci, niż to sądzi prof. Schaff. Posiada jednak dialektyczna teoria ewolucji biologicznej twierdzenia, których nie podtrzymuje żadna z form tradycyjnej teorii ewolucji biologicznej. Do tych twierdzeń własnych dialektycznej teorii ewolucji biologicznej należą przede wszystkim tezy o przechodzeniu ilości w jakość i jakości w ilość. Ponieważ te same tezy wysuwa prof. Schaff za klasykami materializmu dialektycznego również w zastosowaniu do przemian, o których mówią fizyka i chemia, wobec tego krytykę przytoczonych tu tez przeprowadzę nie tylko na podstawie materiału zaczerpniętego z biologii, ale również na podstawie materiału zaczerpniętego z fizyki i chemii. W ten sposób rozpatrzymy krytycznie zastosowanie tych tez do teorii ewolucji, wziętej w tym szerokim zakresie, jaki ona posiada u prof. Schaffa.

Na wstępie uwag krytycznych chciałbym zaznaczyć, że twierdzenie o przemienianiu się ilości w jakość i jakości w ilość robi wrażenie twierdzenia z zakresu magii. Gdy słyszymy o tego rodzaju przemianach, przypomina nam się fantastyczny świat baśni, gdzie pod zaklęciem tajemniczego czarodzieja jedne rzeczy przemieniają się momentalnie w inne rzeczy najmniej do nich podobne. W każdym razie przemiany ilości w jakość i jakości w ilość nie stwierdzamy bezpośrednio empirycznie, gdy do rzeczy podchodzimy z punktu widzenia zjawiskowego, zacieśnieni do pola intuicji „zmysłowej". Jeżeli weźmiemy pod uwagę pierwszy przykład podany przez prof. Schaffa o wodzie, „która w punkcie wrzenia zamienia się w parę albo w punkcie zamarzania zamienia się w lód", to z punktu widzenia zjawiskowego, przy ograniczeniu się do tej formy poznania, jaką jest intuicja „zmysłowa", stwierdzamy tylko tyle, że po pewnym czasie stopniowego ogrzewania się wody występuje zjawisko jej wrzenia, względnie po pewnym czasie stopniowego oziębiania się wody występuje zjawisko jej zamarzania. Nie będziemy dla uproszczenia dyskusji badali, czy zjawiskowe stopniowe zmiany, wyprzedzające zjawisko wrzenia lub zjawisko zamarzania wody, są wyłącznie zmianami ilościowymi, jak chce p. Schaff. Nie ulega wątpliwości, że chociażby nawet trzeba było tu przyjąć zmiany jakościowe, to zachodzą tu

również zmiany ilościowe. Otóż, jeżeli idzie o te zjawiskowe zmiany ilościowe, to z punktu widzenia intuicji „zmysłowej" stwierdzamy tylko tyle, że one wyprzedzają w czasie pojawienia się takich zjawiskowych jakości, jak wrzenie lub zamarzanie. Intuicja „zmysłowa" nie ukazuje nam tu żadnej przemiany ilości w jakość. Jeżeli tak jest z punktu widzenia zjawiskowego, to trzeba będzie również powiedzieć, że to, co odpowiada ze strony rzeczywistości transcendentnej zjawiskowym determinacjom ilościowym, wyprzedza tylko w czasie to, co ze strony wymienionej rzeczywistości odpowiada zjawiskowym determinacjom jakościowym. Nie będzie w każdym razie empirycznej podstawy do twierdzenia, że w sferze rzeczywistości transcendentnej przy wrzeniu wody lub jej zamarzaniu ilość przemienia się w jakość. Teza o takiej przemianie nie będzie mogła być tezą wyrozumowaną pośrednio. Nie można również powiedzieć, żeby założenie takiej przemiany z tytułu hipotezy prowadziło nas do zrozumienia jakichś znanych nam zjawisk. Podobnie trzeba będzie powiedzieć w odniesieniu do innych przemian z zakresu fizyki i chemii, przytoczonych przez prof. Schaffa. Nie inaczej rzecz będzie się przedstawiała z nagłymi przemianami organicznymi.

Uwagi, analogiczne do tych, jakie nasunęły się w przedmiocie tezy o przemianie ilości w jakość, trzeba będzie powtórzyć w odniesieniu do drugiej tezy, bronionej przez prof. Schaffa, tezy o przemianie jakości w ilość. Jeżeli tak, to w takim razie obie te tezy nie mogą być przedmiotem żadnej z nauk przyrodniczych, ani też nie mogą być przedmiotem filozofii przyrody, jednym słowem, nie mogą być przedmiotem żadnej nauki w obecnej fazie rozwoju wiedzy. Nie twierdzę, żeby te tezy były błędne. Ich błędności nie dowodziłem. Wrażenie ich charakteru baśniowego, o którym wyżej mówiłem, nie jest jeszcze ścisłym dowodem błędności tych tez. Utrzymuję tylko tyle, że nie mają one żadnego uzasadnienia empirycznego i wskutek tego nauka dziś nie może się z nimi liczyć.

W negatywnym ustosunkowaniu się do tez o przechodzeniu ilości w jakość i jakości w ilość może nas umocnić lektura książki Dawida Hume'a **An Enquiry concerning Human Understanding.** Hume nie przeprowadza wprawdzie krytyki tych tez, nieznanych jeszcze w jego czasach, nie mniej jed-

nak jego wywody, że w związkach przyczynowych dostrzegamy bezpośrednio tylko stałe następstwo dwu określonych zjawisk, ale nie stwierdzamy żadnego koniecznego powiązania ze sobą tych zjawisk [7]), mogłoby łatwo podsunąć uwagi krytyczne, podobne do tych, jakie wysunąłem w odniesieniu do wzajemnego stosunku ilości do jakości.

Odrzucając jako nie naukową tezę o przechodzeniu ilości w jakość, nie neguję żadnego faktu, przytoczonego przez prof. Schaffa z zakresu fizyki i chemii. Nie neguję również istnienia zmian mutacyjnych w świecie roślin i zwierząt, gdyż rzeczywistość tych zmian została odnowioną dzięki badaniom H. de Vriesa, Th. Morgana i jego uczniów, L. Cuenota, E. L. Bouviera, A. Delcourta oraz wielu innych. Dziś, gdy została obalona teza dziedziczenia cech nabytych w ciągu życia osobniczego, gdy stwierdzono, że cechy, uzyskane na drodze zmienności fluktuacyjnej, nie są przekazywane dziedzicznie „przynajmniej u zwierząt lub roślin wielokomórkowych" [8]), musimy uznać za jedyną możliwą formę zmienności filogenetycznej organizmów ewolucję skokową, dokonywującą się na skutek mutacji stanu genów komórek rozrodczych, w której oczywiście możemy przyjąć pewną kierunkowość, jak nas do tego uprawniają doświadczenia Jollosa, Timofeeff-Ressovsky'ego i innych. Uznając te wszystkie fakty, kwestionuję tylko ich interpretację w sensie przemiany ilości w jakość. Rezygnacja z tej interpretacji w niczym nas nie zuboża przy opisie faktów, gdyż terminy naukowe, będące w bieżącym użytku takie, jak „przemiana jednej postaci energii w drugą", „przemiana chemiczna czyli reakcja", „zmienność

---

7) *An Enquiry concerning Human Understanding* by David Hume. Chicago, The Open Court Publishing CO, 1904, Section VII „Of the Idea of Necessary Connexion", w szczególności str. 64, 76. Dla uniknięcia jakichś nieporozumień, zaznaczam, że nie podzielam poglądów Hume'a na zasadę przyczynowości, sądzę jednak, że Hume częściowo miał słuszność, o ile utrzymywał np. że związki przyczynowe, oglądane w świetle tego, co nazywamy intuicją „zmysłową", przedstawiają tylko czasowe następstwo jednych zjawisk po drugich.

8) Jan Wilczyński, *Biologia ogólna*, tom II, zesz. II, Wilno 1927, str. 797. Zob. Bernarda Bavinka *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*[6], Leipzig 1940, str. 522 i nast.

mutacyjna" itd., całkowicie wystarczają do wyrażenia odnośnej rzeczywistości.

W rezultacie naszych uwag krytycznych dochodzimy do wniosku, że głoszona przez prof. Schaffa wyższość dialektycznej teorii ewolucji nad tradycyjną teorią ewolucji jest iluzją, wypływającą albo z niedostatecznej znajomości wyników nowszej i współczesnej wiedzy albo z zapuszczenia się na tory pseudo-naukowego rozumowania o jakichś magicznych przemianach.

Ks. Kazimierz Kłósak

„ZMYSŁ BOŻY"

(LE SENS DE DIEU)

WIELKOPOSTNE ORĘDZIE KARDYNAŁA SUHARD, 1948

Bracia Najmilsi!

Przed rokiem mówiliśmy Wam o Kościele. Dziś będziemy Wam mówić o Bogu.

Logiczne następstwo: tajemnica Oblubienicy Chrystusowej wprowadza nas całkiem naturalnie w tajemnice Istoty Bożej.

Lecz racją głęboką, która nas skłania, żeby mówić Wam o Bogu, jest fakt, że już nikt dzisiaj o Nim nie mówi. W tym świecie, który stworzył, nie ma już dla Niego miejsca. Stał się Nieobecnym. Jakżeż być nieczułym, jakżeż milczeć wobec tego faktu i tego zgorszenia? Bardziej od racji mistycznych to potrzeba serca, to krzyk bijący na alarm i na sprzymierzenie sił wzbiera nam w głębi duszy i ku wam płynie niby apel przejmujący, jaki w cztery świata strony słał Biedaczyna z Asyżu: **„Miłość nie jest kochana!"**

Ten apel skierowuje się do wszystkich naszych diecezjan. Do tych, którzy go nie posłuchają, żeby Prawda przynajmniej stanęła przed nimi. Do tych, co posłuchają, żeby ich skłonić do zbawczego rachunku sumienia.

I

BÓG NIEOBECNY

W różnolity sposób określają współczesne społeczeństwo: jako epokę maszynizmu, jako wiek względności, itp. Możnaby dać o wiele trafniejszą definicję naszej cywilizacji uwydatniając cechę, która ją wyróżnia spośród wszystkich minionych cywilizacji: **społeczeństwo bez Boga.**

W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

To odstępstwo, które po dziś dzień jedna nam pogardę wielu obcych ras, nie jest bynajmniej jakimś złem powierzchownym. Nieobecność Bożą nie odmierza się zasięgiem „geograficznym", tak jak gdyby tylko pewne kraje nie były nią objęte. Jest to nieobecność, rzec można, organiczna i uniwersalna: zarazem fakt i systematyczna

intencja; Bóg jest nieobecny, skazany na banicję, wygnany z samego serca ludzkiego życia. Społeczeństwo, wykluczywszy Go, zamknęło się w sobie i umiera na tę pustkę: **pustynia bez Boga.**

Nie list a całą książkę trzeba by napisać, jeśliby się chciało wyliczyć wszystkie formy dzisiejszego ateizmu. Dość spojrzeć na afisze, pokrywające mury naszych miast, na ilustracje naszych pism, na tytuły naszych gazet, na reklamę niektórych filmów lub niektórych powieści, żeby przekonać się o tym dowodnie. Oczywiście nie podobna na kilku stronach przeprowadzić analizy, która się domaga subtelnych cieniowań.

Nie tyle o to nam chodzi, żeby wyliczyć różne aspekty tej Nieobecności, ile o to, żebyście ją sobie uświadomili przeraźliwie jasno, żebyście ją odczuli jako ból niemal fizyczny. Gdyż trzeba koniecznie i jak najprędzej, w zrywie oburzenia, ujść z tego śmiertelnego zaduchu. Ktoś pisał: „Stwórca jest nieobecny. Nie ma Go w naszych miastach, w naszych wsiach, w naszych prawach, w naszych obyczajach. Nie ma Go nawet w życiu zakonnym, w tym znaczeniu, że ci, którzy chcą być Mu jeszcze najbliższymi przyjaciółmi, nie potrzebują Jego Obecności".[1])

Twierdzenie to mogłoby zadziwić. A jednak cóż dziwnego, że ateizm zaraża nawet samych chrześcijan? Oddychając zatrutym powietrzem nasiąkają nim zwolna. Wszystkimi porami wchłaniają subtelny jad, tym niebezpieczniejszy, że nie zabija od razu, ale wręcz zabezpiecza przeciw sobie własne ofiary. Toteż nie trzeba iść daleko, by znaleźć „Ludzi bez Boga". Roi się od nich na każdym kroku. Mnóstwo ochrzczonych, choć nie są oficjalnymi ateuszami, zachowuje się w praktyce tak, jak oni.

Katolicy z imienia.

Należą do nich ci katolicy paszportowi, którzy chadzają do kościoła tylko w wielkie święta. Czyż można powiedzieć, że mają naprawdę „zmysł Boży"? Zapewne, spełniają jeszcze, w duchu tradycji rodzinnych, pewne gesty odświętne: czyż można powiedzieć, że mają wiarę? Czy ich życie religijne nie sprowadza się do czczego formalizmu? Świadczy o tym ich postępowanie. Nie różni się ono od postępowania niewierzących, którzy ich otaczają. Czytają te same książki, chadzają na te same widowiska, podobnie oceniają życie i zdarzenia. Zwłaszcza w życiu rodzinnym przejawia się jaskrawo ich ubóstwo religijne. Rozwody, wolne związki, spędzanie płodów, regulowanie urodzin traktują z niewiarygodną pobłażliwością — o ile wręcz nie stają w ich obronie. Czy powie nam ktoś, że sądzimy zbyt ostro? Pomyślmy tylko, jakie wychowanie dać mogą podobni rodzice? Ze wzruszającą zapobiegliwością troszczą się codzień, nawet w warunkach najnędzniejszych, żeby dziecku nie zbywało na

1) Leon Bloy.

niczym. Ale tylko w tym, co dotyczy ciała. Zdrowie i higiena stały się bożyszczami, którym poświęca się wszystko inne. To, co stanowi o wychowaniu chrześcijańskim: sumienie, wiara, ofiarność, apostolstwo jest z gruntu ignorowane lub wręcz oczerniane. Zdaniem rodziców jest to zbyteczne. Jakżeż się więc dziwić, że młodzież zostawiana systematycznie samej sobie, w imię wolności niczym nieokiełzanej, powiększa wzbierającą falę młodocianych przestępców lub, co najmniej, wiedzie życie zupełnie zmaterializowane i że zarówno w jej własnych oczach jak i w oczach rodziców śmierć stanowi kres bezpowrotny? Iluż ochrzczonych płacze nad otwartym grobem „jak ci, co nie mają nadziei?"

Katolicy praktykujący.

Nie sięgając aż do materializmu tak radykalnego chrześcijanie praktykujący zatracili również w dużym stopniu Boży zmysł. Udział we Mszy niedzielnej a nawet przyjmowanie sakramentów stały się im czczą rutyną, w której instalują się, jak w przywileju. Religia w ich oczach to asekuracja od ryzyka i świadectwo dobrego wychowania. Spełniają „obowiązki religijne" jak formalność nudną, ale niezbędną, na rzecz której wypada czynić pewne ustępstwa, jak na rzecz innych konwenansów życia towarzyskiego. Zapewne, są bardziej sumienni w ocenach moralnych i postępowanie swe regulują częściej poczuciem obowiązku. Ale gdzie jest w tym wszystkim miejsce dla Boga? Wyrządzilibyśmy im krzywdę twierdząc, że zapomnieli o Nim zupełnie: wielu z nich bardziej zależy na Bogu, niż sami się domyślają lub dają poznać na zewnątrz. Wiara ich budzi się nagle, od czasu do czasu, z okazji jakiegoś wielkiego wydarzenia w Kościele lub w historii. Mimo to w całokształcie ich życia Bóg nie jest już Bogiem osobowym, już nie jest „Kimś": jest zasadą moralną, bezbarwnym abstraktem. Groźne i wstrząsające słowa Chrystusowe już nie docierają do ich świadomości. Ewangelia nie ma wpływu na ich życie. Jakżeż się więc dziwić jałowości tylu chrześcijan i zgorszeniu, jakie stanowi dla niewierzących życie tylu spośród nich, tak mało, tak źle świadczących Prawdzie?

STANOWISKO CHRZEŚCIJAN

Są chrześcijanie, którzy odczuli boleśnie to zgorszenie. Głębokie wyrobienie religijne otworzyło im oczy na dramat, rozgrywający się wokół nich; wybrali Boga i zaciągnęli się w służbę Kościoła z ofiarnością, która wprawia w podziw Francję i świat.

Wartości odzyskane.

Od jakichś dwudziestu lat — a więc od powstania Akcji Katolickiej — dokonano wspaniałych wysiłków, by zwolna przeniknąć du-

chem Chrystusowym wszystkie dziedziny życia. Po długotrwałej nieobecności Kościoła pewne bariery, które dzieliły świat współczesny od tradycji chrześcijańskiej, zda się opadły. Ze wszech stron stwierdzić można odrodzenie ideału małżeńskiego i rodzinnego. Mnóstwo młodych małżeństw świadczy codzień, że integralne życie chrześcijańskie jest możliwe w zwyczajnych warunkach istnienia. W sferze wychowania wystarczy wspomnieć, wśród innych osiągnięć, harcerstwo: nauczyło ono młodych chłopców, spragnionych siły i ducha rycerskiego, że tylko w zjednoczeniu z Chrystusem mogą zdobyć rozmach konieczny do kształtowania pełnowartościowej osobowości. Dzięki Akcji Katolickiej, czy to ogólnej czy wyspecjalizowanej, a zwłaszcza dzięki J. O. C.[1]) autentyczna mistyka pracy ożywia odtąd zarówno robotnika jak i studenta. Wiedzą oni, że nie muszą zerwać ze swym codziennym zawodem, żeby oddać świat Chrystusowi i żeby się uświęcić. Transponują samorzutnie tę mistykę w sferę działania obywatelskiego i społecznego: nie tylko po to, żeby zabezpieczyć życie Kościoła w społeczeństwie, ale po to, żeby wszystkich ludzi złączyć w harmonijną jednię, odtwarzającą na ziemskim planie obraz Państwa Bożego.

Filozofia i teologia nie odcinają się bynajmniej od perspektyw, jakie otwiera przed nimi humanizm — zarówno literacki, jak i naukowy: wręcz przeciwnie, dokonały znamiennego wysiłku, by przyswoić gruntowniej pewne wartości, jak historia, pojęcie postępu itp. Wreszcie w dziedzinie właściwego apostolstwa wielkim krokiem naprzód jest powołanie laikatu. Zapewne, wciąż jeszcze pokutują różne dawne rutyny i przesądy staroświeckie. Ale jednocześnie zaznacza się coraz wyraźniej bujny ruch zmierzający do odrodzenia wszystkich instytucji katolickich i w pierwszym rzędzie struktur parafialnych. Świadczy on wyraźnie, że pewne rutyny zazdrośnie przestrzegane nie są niczym innym, jak krystalizacjami pewnych epok, które samo życie, napierające ze wszech stron, wkrótce wchłonie i przetopi w nowy kształt.

Jak widzimy, olbrzymie sfery zostały wydarte tym wysiłkiem sprzymierzonym spod władzy „świeckiej" i poddane wpływom Ducha Świętego. „Wszystko jest łaską": oto zdanie, które mogłoby służyć za dewizę — i konkluzję — temu niezrównanemu rozkwitowi.

Wartości zapoznane

Nie hołdując bynajmniej chorobliwej potrzebie oczerniania samych siebie, która od jakiegoś czasu panoszy się u nas nagminnie, musimy jednak przyznać lojalnie, że nasuwa się konieczność poważnych sprostowań. Ten rachunek sumienia, do którego zapra-

[1]) „Jeunesse Ouvrière Chrétienne": **chrześcijańska młodzież robotnicza** (przyp. tłumacza).

szamy wszystkich naszych działaczy katolickich, nie dotyczy bynajmniej samego faktu ich zaangażowania. To, czego żądaliśmy od nich w zeszłym roku, jako jednego z najistotniejszych warunków „Rozkwitu Kościoła", powtarzamy także w tym roku z niemniejszym naleganiem. Świat ocalić może tylko **obecność** chrześcijan. Bardziej niż kiedykolwiek w dziejach winni oni ożywiać istniejące instytucje, przewidywać i wzniecać konieczne reformy. Byłoby to więc sprzeczne z naszą najformalniejszą intencją, gdyby ktoś szukał w naszych dalszych wywodach argumentów usprawiedliwiających rozkładowy sceptycyzm lub karygodne lenistwo. Kto krytykuje tylko i nic nie robi, ten bez trudu uniknie potknięć, zagrażających tym tylko, którzy idą naprzód.

Nie chodzi zresztą tylko o odchylenia istotne: rzetelny porachunek, do którego was zapraszamy, dotyczy zarówno możliwych niebezpieczeństw, kierunków czy dążności, jak i faktów dokonanych.

Bądź co bądź wszystko sprowadza się do tego centralnego zagadnienia: Czy mamy „Boży zmysł"? Innymi słowy, czy spoganiałe środowisko nie zatruwa także i nas niepostrzeżenie? Czy mamy o Bogu pojęcie dość czyste i dość podniosłe? Czy angażujemy się w doczesność zgodnie z wytycznymi Wiary, bez których nasze reformy nie byłyby ani słuszne, ani skuteczne? Czy ludzki zmysł nie grozi nam zaćmieniem Bożego zmysłu? **Czy Bóg jest nam zawsze Bogiem?**

W ZAKRESIE WIARY

Zwietrzał dogmat

Największe niebezpieczeństwo, Bracia Najmilsi, zagraża samemu pojęciu Boga. Kładzie się dziś nacisk na to przede wszystkim, co zbliża Go do człowieka: Bóg **Ojciec** raczej niż **Pan** Bóg. Jest „Ojcem naszym" — ale bardziej na ziemi, niż „w niebiesiech". O wiele bardziej „Bóg dobry" niż „Sędzia wszechmocny". O „Słowie" pamiętamy zwłaszcza, iż „stało się Ciałem". Chrystus — a jest to niezrównane dobrodziejstwo — stał się dla niezliczonych dusz Przyjacielem, Powiernikiem, Pierwowzorem, Bratem. Ale Jego święte Człowieczeństwo jako czysta zależność i wierność absolutna Ojcu Przedwiecznemu; ale Pan, zaszczepiający w nas wewnętrzne życie Miłości Trójjednej — to wszystko schodzi na dalszy plan. Epoka nasza odnalazła z łaski Bożej przedziwnie braterską wspólnotę z Synem Człowieczym, ale nie docenia **tajemnicy** Syna Bożego. Całe prawie życie wewnętrzne ogniskuje się w dogmacie Wcielenia — ale w sposób czasem jednostronny. Mówi się o zstąpieniu Boga jak o przedziwnym zaczynie świata; wskazuje się na Jego działanie poprzez Historię, nadające jej kierunek i sens. Lecz kto by ograniczał się tylko do tej roli, kto by zapomniał, że i człowiek „w niebo wstąpił" i dostąpił przebóstwienia, ten snadnie mógłby widzieć w Bogu tylko środek w służbie wszechświata, nie zaś Byt,

który bez nas absolutnie sam sobie wystarcza. Jednym słowem uwydatnia się dziś Imanencję Bożą [1]) lecz grozi zapoznanie Jego Transcendencji.

„Ludzki zmysł"

Cóż się dzieje? Niepostrzeżenie, zrozumiałą infekcją, wielkie systemy filozoficzne i prądy myślowe współczesnego świata , w który wkorzenia się nasz rozum i uczucie, przenikają do samych fundamentów naszej wiary. Co chwila „zmysł ludzki" grozi wyrugowaniem „Bożego zmysłu".

Odkrycia naukowe orientują ku technice i ujarzmieniu sił przyrody. W tej walce z różnymi formami niewolnictwa „homo faber" bierze górę nad „homo sapiens" i jego bezinteresowną kontemplacją. Z przewagą człowieka nad siłami przyrody wzrasta jego autonomia i poczucie wolności. Człowiek wie, człowiek może, człowiek wystarcza sobie: staje się sam sobie ośrodkiem zainteresowań. Większość kierunków współczesnej filozofii skłania się — zresztą bez dostatecznego uzasadnienia — ku ateistycznemu humanizmowi. Dawniej ataki godziły w taki czy inny dogmat: były to herezje. W zeszłym stuleciu — we wszystkie dogmaty: lecz tolerowano jeszcze pewien deizm. Dziś negacja jest radykalna: grzechem współczesnego świata jest, tak jak w Starym Testamencie, bałwochwalstwo: **a bożyszczem jest człowiek.**

Na miejscu Bożego zmysłu.

Oczywista u ateusza, konkluzja ta w słabszym i subtelniejszym stopniu narzuca się nawet „Synom światłości". „Antropocentryzm" zagraża im jak śmiertelna trucizna. Polega on na odwróceniu wartości: „Bóg zależny od człowieka, a nie człowiek od Boga". „Przedmiotem zainteresowań nie jest dziś Bóg „sam w Sobie", ale człowiek, ale świat, których początki śledzi się z pasją. Po wyjaśnieniu tego problemu, nie warto szukać dalej... Nie interesuje nas już „Bóg sam w sobie", ale tylko „Bóg w nas", to jest my sami w stosunku do Boga" [2]). Dzieje się tak, jak gdyby Bóg był w służbie człowieka, jak gdyby miał odegrać pewną rolę w stosunku do człowieka, powodując rozkwit osobowości lub społeczeństwa.

Takie odwrócenie perspektyw nietylko musiałoby podciąć samą istotę religii, lecz byłoby w jaskrawej sprzeczności z całym Pismem

---

[1]) Jakkolwiek wyraz ten podlegał do niedawna dyskusji, używamy go w tym znaczeniu, w jakim coraz to powraca pod piórem pisarzy współczesnych, odwołując się do myśli świętego Tomasza, tak jak wyraża się np. w tytule 8-mej kwestii I-szej części „Sumy": „O istnieniu Boga w stworzeniach".

[2]) H. Paissac l'Athéisme des chrétiens Supplément à la Vie Spirituelle — maj 47.

Świętym, z całą tradycją Ojców i Doktorów Kościoła. **Ten Bóg na naszą miarę, ten Bóg na ludzką modłę już nie byłby Bogiem.**

Uwagi praktyczne.

Jeśli konkluzje te wydadzą się niektórym nazbyt teoretyczne, niechżeż obejmą prostym rzutem oka różne aspekty współczesnego życia chrześcijańskiego: rychło spostrzegą, jak bardzo namacalne konsekwencje pociąga za sobą to ukryte niebezpieczeństwo.

Modlitwa zapoznana.

Pierwsza z tych konsekwencji objawia się w samym życiu religijnym. Mało kto rozumie chwalbę i adorację, gdyż trudno się nam pogodzić z samoistną wartością cnoty religii i cnót teologicznych. W niektórych wypadkach wiara upodobniłaby się dość łatwo do tych mistyk współczesnych, które poświęcają swoich wyznawców sprawom czysto ludzkim. Chrześcijanie są wrażliwi na „Boga w człowieku". „Boją się myśleć o Bogu samym w Sobie, jak by to był problem źle postawiony" [2]). Radziby widzieć w chwalbie Bożej specjalność zakonną, jako że ludzie świeccy znajdują wszędzie Boga, imanentnego w świecie.

Gradacja wartości sakralnych.

Logiczną konsekwencją także życie sakramentalne i liturgiczne uległo dewaluacji. Tak bardzo spoufalono się z Bogiem, że zatracił się stopniowo zmysł sakralny i poczucie tajemnicy. Zarówno proboszczowie jak i katecheci stwierdzają jednomyślnie wynikające stąd logicznym następstwem osłabienie świadomości grzechu i stronienie od sakramentu Pokuty. Nawet u najlepszych tępieje zwolna poczucie zmazy, wywołanej grzechem i potrzeba skruchy, jaką wzbudza niewdzięczność wobec Boga. W ostateczności niejeden radby utożsamiać pokorę chrześcijańską z powściągliwością przyrodzoną, czystość z higieną, miłość z filantropią. Powtarza się dziś często — i nie bez racji — tak krzepiącą zasadę: „Sacramenta propter homines". Ale nie pamiętamy dostatecznie, że dlatego tak niezmordowanie ułatwia się dziś wiernym dostęp do sakramentów, żeby ich pochwycić i wciągnąć w potężny prąd chwalby i dziękczynienia, który z ziemi ku Bogu płynie, poprzez Syna Bożego. Wyzute z tej treści istotnej sakramenty przeobraziłyby się łatwo w bezkrwiste obrzędy.

Taż sama uwaga dotyczy Kapłaństwa. Dlatego, że niektórzy chcieliby widzieć w księdzu li tylko katolickiego działacza — najlepszego zresztą i najgłębiej zaangażowanego — nie widzą dość jasno jemu wyłącznie przysługującej roli w sprawowaniu Ofiary: uwydatniają jednostronnie udział społeczności wiernych. Czy kryzys powołań zakonnych nie tłumaczy się częściowo, jeśli już nie przecenianiem

[2]) ib.

małżeństwa — nie sposób przesadzić w wysławianiu tego dostojnego powołania — to przynajmniej niedostatecznym naświetlaniem wielkości konsekracji kapłańskiej czy zakonnej i celibatu pojętego jako niepodzielny wybór Boga?

Zanik poczucia tajemnicy w Liturgii.

Ten brak zrozumienia dla sług Bożych jest w gruncie rzeczy tylko jednym spośród wielu aspektów tego zaniku zmysłu sakralnego, który tak bardzo daje się dziś we znaki w liturgii. Wielkie to szczęście ,że nie obce jest dziś ludziom świeckim przedziwne bogactwo tekstów i obrzędów Kościoła, ale nie znaczy to, żeby się miał zatracić czynnik tak doniosły, jakim jest tajemnica, który ruguje się dziś zbyt często z wielu obrzędów. Dialog jednomyślny zaznacza postęp niewątpliwy, ale nadużywanie lichych komentarzy, kosztem milczenia, zwłaszcza podczas Kanonu mszalnego, może wydać się wielu wiernym uciążliwe lub wręcz natrętne.

W DZIAŁANIU.

Świętość „aktywna".

Zanik zmysłu Bożego przejawia się, powtóre, w działaniu. Zaczyna ono brać górę nietylko nad kontemplacją, ale nawet nad duchem poświęcenia. Wielu pojmuje dziś świętość jako piękny humanizm, jako pełny rozkwit osobowości. Naprzekór negatywnej ascezie, która panoszyła się do niedawna, karmi się żarliwość młodych całą gamą cnót aktywnych. Chcąc uniknąć formalizmu potępia się wielokrotnie wszelki przymus wewnętrzny i nieraz wszelką ascezę: jakoże miłość, prawią, „wszystko zakrywa", za wszystko starczy. Nigdy nie podkreślano tak jak dziś prymatu miłości: powołując się niejednokrotnie na słowa św. Augustyna, interpretowane zbyt swobodnie: „Ama et fac quod vis". (Kochaj i rób co chcesz).

Ostatecznie, umartwienie powinno być monopolem zakonników. Im też rezerwuje się posłuszeństwo. Gdyż dla wielu laików Hierarchia stała się kamieniem obrazy. Zamiast widzieć w niej emanację i przedziwne przedłużenie w czasie tajemnicy i samej osoby Chrystusa, widzą w niej tylko zazębiające się kółka skomplikowanej administracji. Nie dziw więc, że domagają się rachunków od władzy, pojętej na modłę ludzką. **Zamiast widzieć Boga, widzą człowieka.**

Kryteria wydajności.

Zachodzi obawa, czy niektórzy chrześcijanie — pełni skądinąd wspaniałego poświęcenia — nie zabrnęli zbyt daleko w zapale ratowania braci, zwłaszcza dalekich i nie zapadli na jedną z chorób tego wieku, zwaną „aktywizmem". **Istotną wagę przywiązuje się dziś zwłaszcza do działania, do wydajności.** Mało zrozumienia spotykają uczynki „daremne", służba „nieużyteczna", która historycznie się

„nie opłaca". Mało kto zdaje sobie sprawę z tajemniczego waloru klęski. Apostolstwo, które winnoby być jak najczystszym przekazywaniem całokształtu Ewangelii, mierzy się dziś wielokrotnie sprawdzianem wydajności. Nie trudno wytłumaczyć, dlaczego tak jest: w tym wieku uprzemysłowionym wszystko się liczy, mierzy, waży. Nawet umysły zjednać można siłą reklamy i propagandy. Jakże więc ta zaraza nie miałaby sięgać, naturalnym trybem, królestwa dusz? Jakże zwiastunowie Chrystusowi nie musieliby pasować się z pokusą stosowania metod i środków, które popłacają? Czyż istotnie wielu nie liczy o wiele bardziej na własne siły, niż na łaskę? Czyż nie tym tłumaczy się anemia życia sakramentalnego, powszechnie stwierdzana? Nad niezrównane środki nadprzyrodzone, jakimi są sakrament Pokuty i Eucharystia, przekłada się wielokrotnie — recepty naturalne. Jeden więcej dowód, niepodlegający dyskusji, że nawet wśród najlepszych zwiotczał „Boży zmysł".

DZIAŁACZE KATOLICCY NA ROZSTAJU DRÓG.

Na końcu tych rozważań przydługich — które zresztą musnęły tylko zlekka niektóre przejawy współczesnego życia religijnego — uderza nas oczywistość konkluzji: te odchylenia, które stwierdzamy i przed którymi ostrzegamy, jak przed możliwym niebezpieczeństwem, mają przecież wiadome i niemal jednoznaczne nazwy: naturalizm, pragmatyzm, subiektywizm, laicyzm itd. Nie jest to zwykły zbieg okoliczności, ale związek przyczynowy. Nie na próżno systemy, noszące te nazwy, rozpowszechniły się na naszym Zachodzie. Rozsiały zatrute ziarno: i oto zaczęło ono kiełkować i rosnąć, swobodnie wśród niewierzących, podziemnie lecz nie mniej realnie wśród chrześcijan.

Z planu filozoficznego.

U jednych i drugich systemy te mają wspólny mianownik, stanowiący o ich zbieżności: **wszystkie one są filozofią człowieka.** Idzie ona w dwu kierunkach, dzielących myśl współczesną na dwa wyraźnie zróżnicowane prądy.

Jeden, optymistyczny, wierzy w nieograniczony postęp wszechświata u kresu dialektyki nieuchronnej, która poprzez technikę wiedzie do absolutnego szczęścia ludzkości. A zatem naczelnym obowiązkiem jest wierzyć w przyszłość, iść naprzód, poświęcać się bez zastrzeżeń podbojowi świata.

I na odwrót, zaryso wuje się inny prąd myślowy o kierunku pesymistycznym. Wszystko sprowadza się do człowieka i do jego egzystencji konkretnej i wolnej. Lecz istnienie to nie ma najmniejszego sensu, jest absurdem. Nie zmierza do niczego, jest bez celu. Bankructwo nauki i cywilizacji świadczą o tym aż nadto. Zaangażowanie w byt nie jest więc radosnym marszem naprzód, ku lepszej przyszłości, lecz świadomie podjętą i rozpaczliwą wyprawą w nicość.

Na plan teologiczny.

Związek to przyczynowy czy zbieg okoliczności? Faktem jest, że myśl chrześcijan zaangażowanych waha się między tymi dwoma biegunami, ale na innym planie. Oni również dzielą się z grubsza na dwa obozy, a raczej każdy z nich, we własnym sumieniu, staje wobec trudnej alternatywy. Wskazaliśmy już ten dylemat przed rokiem, gdy była mowa o Kościele. Jakie ma być jego stanowisko wobec świata współczesnego? Czy ma z nim zerwać? Czy się przystosować?

To samo zagadnienie znów staje przed nami, lecz na planie o wiele szerszym i istotniejszym. Gdyż tym razem cały problem humanizmu wchodzi w grę, a także problem Boga. Jakie miejsce zmysł Boży pozostawia zmysłowi ludzkiemu? Jakie prawa Królestwo Boże zostawia państwu ziemskiemu?

Transcendencja i odosobnienie?

Zdaniem jednych — ekstremistów — wogóle żadnych. Ten świat doczesny nietylko nie powinien być nam celem sam w sobie, ale nie trzeba nawet starać się go ulepszyć lub przerobić. Gdyż jest on nieuleczalnie zepsuty. Świat to zło. System zamknięty w sobie. Wydany na łup dialektyki, techniki i historii, nie ma on żadnych szans „nawrócenia". Świat i łaska to dwa plany różne, domagające się rozwodu, nie pojednania. Obowiązkiem wiernych nie jest oddziaływać na zdarzenia ani na struktury, ale świadczyć — aż do granic zgorszenia — Transcendencji i Wieczności.

Ta pozycja teoretyczna opiera się na dwu danych. Po pierwsze — powołuje się na rozliczne odchylenia, które sygnalizowaliśmy przed chwilą we współczesnym życiu religijnym i stwierdza w konkluzji duchowe bankructwo humanizmu: jest on rzekomo zaporą pomiędzy duszą i Bogiem. Wprowadzić Boga w świat — to wysiłek beznadziejny. To wiekuista pokusa Raju na ziemi. To grzech bałwochwalstwa. Uniknąć go można tylko za cenę powrotu do Transcendencji, szukając schronu bezkompromisowego w Bycie Absolutnym i Suwerennym, wobec którego wszystkie zainteresowania sprawami ziemskimi są tylko czczym wybiegiem i stratą czasu.

Czyż nie o tym zresztą świadczy wpośród bezbrzeżnej niedoli współczesnego świata ten instynkt nieodparty, który nagli człowieka, żeby szukał poza sobą pełni bytu, której brak odczuwa tak boleśnie? U niewierzących instynkt ten wypowiada się tajemniczymi namiastkami Boga: pojęcia to przebóstwione, bałwochwalcze i nieraz jakżeż wzruszające! Braterstwo, Postęp, Pokój, Ludzkość, — oto bezosobowe namiastki Tego, Którego nie znają, lub myślą, że Go nie chcą.

Dalej, jak wytłumaczyć niezwykłe zainteresowanie, jakie przejawia dziś wielu katolików, dla niektórych religii wschodnich, jeśli

nie tym, że odkrywają w nich zmysł absolutu i Bożej kontemplacji, którego chrześcijaństwo zachodnie, zdaniem ich zbyt zapatrzone w środki przyrodzone, już nie dostarcza im w tej samej mierze?

Lecz nie tylko w wierzeniach hinduskich i w teozofiach przejawia się ten głód powrotu do transcendencji: widać go również w samym Kościele. Wierni czyhają na coraz to nowe objawienia i fenomeny mistyczne. Życzliwe nastawienie i świadomy bezkrytycyzm witające te zjawiska niezwykłe, wbrew mądrej rezerwie Władz Kościelnych, świadczą aż nadto o głodzie, trawiącym tyle dusz, którego nie może już zaspokoić chrześcijaństwo zbyt ludzkie.

Czy też Imanencja i „Wcielenie"?

Na te zapędy mistyczne i ekskluzywizm nadprzyrodzonych wartości zwolennicy imanencji odpowiadają fundamentalnym faktem Wcielenia. Jeśli Bóg zesłał Syna swojego na świat, jeśli uczynił zeń doskonały wzór człowieczeństwa, to poto, by wskazać nam drogę, którą winniśmy iść: abyśmy szli do Boga poprzez człowieka — poprzez Człowieczeństwo, w jakie oblekło się Słowo. Jeśli Chrystus własną krwią przepoił ziemię, jakżeż bez bluźnierstwa możnaby twierdzić, że jej nie odkupił? Czyż wysiłek ucznia nie powinien być wysiłkiem **wpośród świata na to, żeby dopełnić dzieła Odkupienia?**

A jednak nawet ci, którzy śmiało wybrali zaangażowanie w doczesność (przypominamy naglącą potrzebę tego obowiązku, nie wchodząc zresztą w racje, jakie wyłuszczyliśmy na innym miejscu) — odczuwają jakiś dziwny niepokój.

Albowiem wiedzą aż nadto dobrze, że tym, co pracują nad „dopełnieniem" stworzenia, co chcą „rozmnożyć i posiąść ziemię", organizując wszechświat na wzór Królestwa niebieskiego, grozi niebezpieczeństwo takiego rozsmakowania w budowaniu ziemskiego państwa, że wkońcu snadnie mogliby zapomnieć, co ono uzmysławia i ku czemu wiedzie. Wówczas następuje jakgdyby degradacja walorów: to, co jest specyficznie chrześcijańskie, wietrzeje i ginie. Duch apostolski może się stać prozelityzmem lub werbowaniem adherentów; miłość — filantropią lub koleżeństwem partyjnym; nadzieja może być tylko ufnością pokładaną w postęp nieograniczony; wiara w człowieka wyzuwa człowieka z jego najdostojniejszego przywileju: **z tej bezsilności dogłębnej, która nie pozwala mu dopełnić siebie bez prześcignięcia siebie, otwierając go na oścież na przyjęcie Kogoś większego niż on sam.**

Niema zapewne dla chrześcijanina okrutniejszego rozczarowania, ani dla ruchu apostolskiego boleśniejszej klęski, jak ta przygoda banalna, powtarzająca się tylokrotnie w historii: apostoł wyruszył radośnie w świat, niosąc Dobrą Nowinę; wiedział, że musi przebiec długą drogę, by dosięgnąć rzesz bez pasterza: wypadało przezwyciężyć wiele przesądów, wziąć na własny rachunek wiele aspiracji,

dzielić wspólną dolę... I oto po żmudnych wysiłkach, gdy już może jąć się pracy, gdy kontakt nareszcie został nawiązany, gdy czuje się już taki bliski i podobny do tych, których szukał — oto spostrzega nagle, że ma ręce puste. Wyblakła Dobra Nowina, roztrwonił się skarb! Postąpił wręcz przeciwnie niż kupiec ewangeliczny, który sprzedał wszystko, co miał, żeby nabyć perłę bezcenną (Mat. XIII, 45—6); on zaprzepaścił Boży skarb, zostały mu w ręku tylko ludzkie dary. Napróżno szafuje poświęceniem, przyjaźnią: już nie stać go na to, żeby zaspokoić tęsknotę tych, których chciałby zbawić. Gdyż „człowiek nietylko chlebem żyje" (Mat. IV, 4), ani tylko dobrobytem, ani poświęceniem, ani ludzką serdecznością: jakkolwiek by go zwał, **głodny jest Boga.**

Nawrót do dogmatu.

Oto, co czują ci spośród naszych katolików, którzy zaangażowali się najgłębiej, oto, co ich niepokoi.

Dlatego tym wszystkim, którzy szukają sumiennie i z całą lojalnością pytają o dyrektywy, chcielibyśmy w tym roku wytknąć jasną drogę.

Tym, którzy się buntują, zresztą słusznie, przeciwko naturalizmowi, sprowadzającemu Boga do naszej ludzkiej miary i dlatego właśnie nie chcą Go widzieć **wpośród** świata, chcielibyśmy wykazać, że Byt nieskończony jest obecny w swoich stworzeniach i oczekuje naszej współpracy, konsekrującej mu wszechświat.

Tym natomiast, którzy z takim zapałem zaangażowali się w doczesność, że grozi im zapomnienie o absolutnej transcendencji Bożej, przypominamy, że Ten, który się stał jednym z nas, pozostaje mimo wszystko Jedyny, Odosobniony.

Nie co innego jak teologia pozwoli nam pojednać te dwa stanowiska jednostronne — wykazując, że dopełniają się wzajemnie. Ona to pozwoli nam uratować ludzki zmysł poprzez nawrót do zmysłu Bożego. Poczym, w trzeciej części, powiemy, do jakiej konkluzji nas zawiodą te bezstronne rozważania.

II

PRAWDZIWY BÓG

Poznanie Boga.

Z jakich źródeł miarodajnych możemy poznać Boga? Kościół wyraźnie wskazuje nam dwa. Po pierwsze — rozum. Może on nam dowieść istnienia Boga, a nawet dostarcza nam danych, skąpych lecz prawdziwych, co do Jego natury. Sobór Watykański sprecyzował tę podwójną zdolność — i powinność — ludzkiego rozumu:

Wyklęty jest ten, ktoby twierdził, że Bóg jedyny i prawdziwy, Stwórca nasz i Pan, nie może być poznany z wszelką pewnością dzięki światłu przyrodzonemu naszego rozumu, poprzez stworzenia" (Sobór Watykański, 1806).

Lecz faktycznie i zgodnie ze słusznym prawem hierarchii ta wiedza uboga ustępuje miejsca innej, nieskończenie głębszej i żarliwszej: wiedzy płynącej z Objawienia. „Tylko Bóg dobrze mówi o Bogu" pisze Pascal, nie zaś człowiek. Tak więc w Biblii chrześcijanin znajduje Bożą naukę o Bogu. Nie tylko w Biblii lecz również w tradycji i w pismach Pasterzy i Doktorów Kościoła, stanowiących wtórne i żywe źródło wiary.

Oczywiście nie zamierzamy bynajmniej, na tych kilku stronach przypominać lub szkicować traktatu o Bogu. Chcielibyśmy tylko dowieść, na podstawie kilku tekstów natchnionych, że Bóg objawia się zawsze i jednocześnie z tym podwójnym charakterem, na pozór sprzecznym: **już to transcendentny, ponad i poza wszelkim stworzeniem, już też obecny człowiekowi i imanentny w świecie.**

NAJWYŻSZY

Tym wszystkim, którym za ciasno w tym dusznym i zamkniętym świecie, radzimy sięgnąć do Starego i do Nowego Testamentu. Odkryją zbawcze perspektywy i pokarm życiodajny jedynego, prawdziwego Boga.

Tajemnica.

Pierwszy z Nim kontakt będzie kontaktem z **Tajemnicą.** Bóg jest Niedostępny. Dla wszystkich. „Boga nikt nie widział — wyznaje święty Jan (I. Jan I, 18). Nawet dla tych, którym się objawia, Bóg pozostaje Bogiem utajonym. „Objaw mi oblicze twe", prosił Mojżesz. Odpowiedź Boga jest kategoryczna: „Nie ujrzysz mojego oblicza, gdyż człowiek nie może mnie widzieć i żyć" (Ks. Wyjścia III, 20). Nie wolno więc żywić żadnych złudzeń: Bóg jest Niepojęty. Rozum ludzki nie posiada klucza, którym by mógł Go odcyfrować. W najlepszym razie zdejmuje go strach i zdumienie wobec nieprzeniknionej Tajemnicy. O Bogu człowiek tyle tylko wie, że Go nie rozumie, gdyż zna tylko Jego cień rzutowany na stworzenia. W Swej istności wnętrznej pozostaje On niedostępny oczom ducha: „Panie, prawdziwieś jest Bogiem ukrytym" (Izajasz 45, 15). „Znamy wielkość natury Boskiej — pisze Grzegorz z Nissy — nie przez to, że ją rozumiemy, ale przez to, że wymyka się wszelkiej oczywistości i wszelkiej władzy intelektualnej" (In Cant. hom. 12). Toż samo podkreśla święty Augustyn: „Bóg nie jest tym, co sobie wyobrażasz, ani tym, co myślisz, iż rozumiesz... Jeżeli rozumiesz, to nie to". Z kolei święty Tomasz nie stara się bynajmniej pod-

trzymywać naszych pretensji ani naszej nieświadomości. Bóg jest Mrokiem.[1]) Poznać Boga znaczy poznać, że się Go nie zna.

Droga analogii.

Konkluzja ta nie znaczy bynajmniej — jak twierdzą niektórzy filozofowie — że Bóg jest niedostępny naszemu rozumowi. Stara się tylko uwydatnić niewystarczalność umysłu stworzonego, by ogarnąć, by pochwycić nieskończony Byt. Bóg przerasta absolutnie wszelką miarę. Filozofia chrześcijańska uczy nas istotnie, że dwie są drogi, którymi można Go dosięgnąć. Pierwsza — „via excellentiae" — polega na tym, że twierdzimy o Bogu to wszystko, co znamy z doskonałości stworzonych i mnożąc je w nieskończoność, u ostatecznych granic usiłujemy przeczuć coś niecoś z Nieskończonej, Niestworzonej Doskonałości. Taka jest marszruta zasady Przyczynowości i Analogii: nasze poznanie Boga nie jest więc ani złudą, ani fałszem: ani też nie jest wyczerpujące, jest tylko ubogie, względne.

Droga negatywna.

Lecz inną drogą staje otworem, by wznieść nasz umysł ku Bogu. Droga negatywna — „Via negationis" — zajmuje stanowisko wręcz odwrotnie: chcąc być pewną, że nie uwłacza Bezmiarowi — wtłaczając Go w nasze „kategorie" — przeczy o Bogu to wszystko, czym jesteśmy my i określa Go tym wszystkim, czym my nie jesteśmy.[2]) Nie tylko filozofowie i teologowie, lecz zwłaszcza mistycy szukali w ten sposób Boga, odrzucając wszelką wspólną miarę pomiędzy Nim i światem. „Byt stworzeń w porównaniu do Bytu nieskończonego niczym jest... Nie masz wśród nich żadnego, któreby zbliżało się do Boga lub było Mu podobne" (Św. Jan od Krzyża, Wnijście na

[1]) „Dicimus in fine cognitionis nostrae Deum tamquam ignotum cognoscere." „Mówimy na końcu naszego aktu poznawczego, że poznajemy Boga jako kogoś nieznanego" (przyp. tłumacza). (In Boetium, de Trinitate 1, 2); „Inność Boża trwa niezmiennie: „Neque intelligitur, neque dicitur, neque nominatur, neque in alique existentium cognoscitur, omnia est et in nullo nihil, et in omnibus cunctis cognoscitur et ex nullo nulli" („Ani nie daje się poznać, ani nzec, ani nazwać, ani poznać go można w jakimkolwiek z istniejących bytów, jest wszystkim i nie ma Go w niczym, każdy we wszystkim może Go rozeznać i nikt Go w niczym nie rozpoznaje" (przyp. tłum.). Oto tekst, który św. Tomasz cytuje i komentuje w swojej „Expositio super Dyonisium de divinis nominibus", C. 7 Lectio IV.

[2]) „Bóg świętego Tomasza — zaznacza Gilson — jest jeszcze o wiele bardziej niedostępny od Boga Arystotelesowego, który był już nim w znacznej mierze. Możemy tylko określić Jego miejsce metafizyczne; bynajmniej nie możemy pojąć, czym jest lecz tylko „czym nie jest i w jakim stosunku pozostaje do Niego wszystko inne" (Contra Gent. I, 30) — Gilson, le Thomisme, str. 150.

górę Karmel I, 6, II, 8). Jest to nie tylko różnica stopnia, lecz różnica istotna: „Jam jest ten Który jest; tyś jest ta, która nie jest", mówi Pan Jezus do św. Katarzyny Sieneńskiej. „Wszelkie stworzenie, rozpatrywane samo w sobie, jest nicestwem" (I-a II-ae 109, 2, 2). Święty Jan od Krzyża idzie jeszcze dalej: „Całe piękno i cały urok stworzeń w porównaniu do piękna Bożego jest bezmierną szpetotą, czymś nad wyraz odrażającym".

Te zdania, jak i wiele innych, nie są bynajmniej efektem krasomówczym; tym mniej potępiają dzieło Stwórcy; mają tylko jedno na celu: **uwydatnić absolutną transcendencję Bożą.**

BÓG SAM W SOBIE

Trzykroć Święty.

Nawet wtedy, gdy daje się poznać, Bóg pozostaje „Odosobniony", bezgranicznie „Inny". Dystans nie do przebycia dzieli jego czystość niepokalaną od człowieka ułomnego i skażonego. „Nie zbliżaj się do mnie, zdejmij sandały" rozkazuje Bóg Mojżeszowi z głębi krzaka gorejącego (Ks. Wyjścia III, 5). Albowiem on jest „Świętym Izraela" (Izajasz I, 4). Cześć czołobitna, święta zgroza[1]) — oto uczucia najstosowniejsze w obliczu Jego Majestatu. Nawet w niebie chwalba trwa nieprzerwanie: „Święty, święty, święty Pan Bóg Zastępów (Apok. IV, 8). Przed Jego Obliczem syn Adama uświadamia sobie swoje dogłębne skażenie, które czyni go niegodnym istnienia. On jest Tym, który nie ma równego Sobie: „Do kogóż przyrównujecie mnie, jakobym był mu podobny? mówi Święty" (Izaj. 40, 18, 25).

Pan Wszechmogący.

Oto dlaczego jest Panem i Władcą. „Ja jeden Bóg i nie masz innego" (Izaj. 43, 13; 45, 5 itd.). On jest „Żyjący" i wystarcza Sobie: nikomu nie zdaje rachunków; Jemu należy się wszelka cześć i wszelkie posłuszeństwo: „Jam jest Bóg zazdrosny" (Wyjścia 20, 5). Bóg jest Władcą Wolnym. Objawienie Jego wdziera się w sam nurt życia, rozbija struktury. Abraham będzie musiał wyjść z ziemi Ur, w Chaldei (Ks. Rodzaju 12, 1). Mojżesz mimo swych wzdragań, poprowadzi lud wybrany przez pustynię (Wyjścia 4, 13—14). Gdyż interes Boży dzierży prym przed naszym. On ma swoje cele; drogi jego są niezbadane. On jest Panem czasu i dziejów, rządzi nimi, jak chce. „Myśli moje nie są jak myśli wasze i drogi moje nie są jak drogi wasze" (Izaj. 55, 9). Te rządy Boże nad rozwojem wszechświata są czymś niepojętym dla człowieka, odcyfrującego czas w myśl własnych pragnień.

[1]) Jahwe jest „przerażeniem Izaaka" (Geneza 31, 53; 28, 16; cf. również Żyd. 10, 31).

To co jest prawdą w Starym Zakonie, sprawdza się również w Ewangelii. „Objawienie Mojżeszowe i proroków nie zniweczyło się, lecz wypełniło poprzez Ewangelię. Twierdzenie, że Bóg jest jeden, Pan jedyny, nade wszystko umiłowany, obowiązywać będzie chrześcijan tak samo i więcej jeszcze niż Żydów" [1]) Pan Jezus przy pomina nieustannie nieskończony majestat Ojca: „Dlaczego zwiesz mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, jeno Bóg" (Marek 10, 18). Panowanie jego jest niepodzielne: „Nie zwijcie się „Rabbi", gdyż jednego macie Pana. I na ziemi nikogo nie zwijcie Ojcem, gdyż macie tylko jednego Ojca, który jest w niebiesiech" (Mat. 23, 7—8). Chrystus oszałamia swoich współczesnych tak jak Jahwe zadziwiał ich przodków. Izrael spodziewa się zwycięskiego Mesjasza, a Syn człowieczy zwiastuje mu zburzenie Jerozolimy i Krzyż. Tajemnica Bożych dróg jest dla człowieka czymś niepojętym: tu również Bóg jest nieskończenie „Inny", odosobniony [2]).

Czyżby potępienie humanizmu?

Doszedłszy do tego punktu swych rozważań chrześcijanin, rzekłbyś, nie potrzebuje wybierać swej drogi: zdaje się ona bowiem nieodwołalnie wytknięta. Jest nią ucieczka od świata, szukanie schronu w czystej Transcendencji, z dwiema konsekwencjami w stosunku do życia doczesnego: **potępienie Humanizmu — odrzucenie Historii.**

Humanizm? Czyż nie zakrawa on, zaiste, na bluźnierstwo, skoro wszelkie stworzenie jest nicestwem, skoro między Najwyższym a nędznym prochem, który stanowimy, rozwiera się nie tylko otchłań lecz istotna niewspółmierność? [3]) Czyż nie jest szaleństwem przywiązywać jakąkolwiek wagę do tego życia znikomego, gdy się zważy nasz cel ostateczny, czyż nie jest to lekkomyślność nie do wybaczenia w obliczu Boga Wiekuistego? Jakżeż wysiłek dążący do utwierdzenia pewnego ludzkiego ładu nie stanowiłby właśnie owego grzechu bałwochwalstwa, który bardziej od wszystkich in-

[1]) Lebreton — Lumen Christi 5.

[2]) Stanowisko Kościoła niemniej jest wyraźne: „Kościół święty, katolicki, apostolski, rzymski wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg, prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, wiekuisty, nieskończony, niepojęty, nieskończony w swej wszechwiedzy, woli i wszelakiej doskonałości; będąc substancją duchową, w naturze swej jedyną, absolutnie prostą i niezmienną, musi On być uznany jako różny od świata, w rzeczywistości i z istoty Swej, nieskończenie szczęśliwy Sam w Sobie i sam ze Siebie, podniesion nade wszystko, co jest i może być pomyślane poza Nim. (Sobór Watykański, Dei Filius, s. I.).

[3]) I znów święty Jan od Krzyża zabiera głos: „Cała mądrość tego świata i wszelka sprawność ludzka w porównaniu do nieskończonej mądrości Bożej jest istną i bezgraniczną niewiedzą... Wszelkie bogactwa i wszelka chwała stworzeń w porównaniu do bogactwa Bożego, są nader wielkim ubóstwem i bezgraniczną nędzą" (Wnijście na górę Karmel I, r. 6).

nych budzi gniew Jehowy? Ponieważ Bóg jest „Sam w Sobie", nieskończenie „Inny", ponieważ nie jest imanentny w stworzeniu, nie może ono stawać jako takie poza Nim, nie powstając tym samym przeciw Niemu. Cokolwiek byśmy czynili, „ludzki zmysł" jest radykalnie przeciwny „zmysłowi Bożemu", który stanowi przecież solenną naukę i ciągłe memento Biblii.

I historii?

To samo rzec można o Historii: skoro Bóg zdaje się gardzić „drogami naszymi", skoro zajmuje się nimi po to tylko, żeby mącić normalny bieg wypadków interwencjami niespodziewanymi — nie sposób mówić w ogóle ani o rozwoju ani o postępie ludzkich instytucji w czasie. Bóg nie działa od wewnątrz, ale od zewnątrz, w sposób czysto oderwany. Perspektywy historyczne należy więc zastąpić perspektywami „eschatologicznymi". Pan Jezus nie nauczył nas mówić: „Ojcze nasz, któryś jest w sercach naszych", ale „Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech". Tam, nie na ziemi, na drodze czystej Wiary i pogardy świata winniśmy szukać Go i znajdować.

BÓG Z NAMI

A jednak, czy to pojęcie Boga jest zupełne? Czyż Bóg „Sam w Sobie" nie pozostaje „Wszędzieobecny"? Całe Pismo Święte i cała Tradycja świadczą z oczywistością niezawodną o tym drugim aspekcie Boga: zechciał On również być „Bogiem z nami", Bogiem „Który się nam daje".

Dwa przymierza.

To Objawienie poczęło się już w Starym Testamencie, z pojęciem Przymierza (Ks. Rodzaju 17, 1; Wyjścia 32, 10; itd.). Świadczy ono od początku i ze wzrastającą jasnością, że Bóg jest nie tylko Tajemnicą Nieskończoną, lecz i Tajemnicą Miłości. Zaprasza On Izraela, potem wszystkie narody, do przymierza ze Sobą. Jest to najpierw niedoskonałe pojednanie pierwszego „Testamentu", potem przebaczenie i najgłębsze zjednoczenie Nowego Przymierza w Chrystusie. Cóż głoszą prorocy, jak nie tę miłość surową i czułą jednocześnie „Boga Izraela"? (cf. Iz. 43, 4; 49, 13; 44, 22 itd. Jeremiasz z oficjum Najświętszego Serca). Jeśli Bóg zdaje się brużdzić i wykolejać dzieje, nie jest to bynajmniej wzgarda lub okrutny kaprys despoty, lecz apel niezmordowany, wzywający nas do poszerzenia naszych perspektyw. Interweniuje z zewnątrz, by przeobrazić nas od wewnątrz. Abraham musi opuścić ziemię ojców, ale po to, by stać się Ojcem wierzących. Mojżesz musi słuchać, wbrew woli, ale po to, by ocalić cały naród; święty Paweł legł powalon na drodze do Damaszku, ale po to, by stał się apostołem narodów. Pan posługuje się ludźmi i zdarzeniami po to, by wypełnić ekonomię Zbawienia. Czyż można więc twierdzić, że nie kie-

ruje Historią? Czyż można przeczyć, jakoby „Bóg Sam w Sobie" nie był również Wszechobecny?

Wszędzieobecny.

Lecz ta wszechobecność Boża jest z kolei tylko jednym z aspektów w intencji i rzeczywistości bardziej uniwersalnej: **obecności Bożej we wszystkim, co jest, przez sam fakt stworzenia.** „W NIM żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" mówi święty Paweł (Dzieje 17, 28). Święty Tomasz podejmuje to twierdzenie we wspaniałym tekście Sumy „o istnieniu Boga w stworzeniach" (I-a c. 8 a. 1). „Jak długo coś posiada byt, Bóg musi być w tym obecny... Należy stąd wywnioskować niezbicie, że Bóg jest we wszystkim, i to najistotniej".[1])

Plan rozumu brata się tu z planem Pisma świętego: ani panteizm, ani Bóg Arystotelesa, zupełnie odosobniony od świata, którego nawet nie zna. „Bóg chrześcijan — pisze Papież Pius XII — to nie puste słowo, ani abstrakt wyprodukowany przez myślicieli... Przerasta On wszystko, co jest, i wszystko, co jest, z Niego czerpie swoje istnienie... Miliony ludzi mogą spieszyć ulicami pogrążone w swoich sprawach... nigdy nie myśląc o Bogu. A jednak On to utrzymuje ich przy życiu, darzy ich istnieniem" (Orędzie radiowe 8. 12. 46).

Cóż powiedzieć o Bożej obecności w duszy przez łaskę? To już nie tylko Bóg „Stwórca", imanentny w swoim stworzeniu, to uczestnictwo w Jedni trynitarnej. „Przyjdziemy doń i uczynimy w nim Nasze mieszkanie". (Jan 14, 23). Oto ostatnie słowo, oto objawienie najistotniejszej tajemnicy: **„Bóg jest miłość"** (I Jan, 2, 16). Wypełniła się podwójna otchłań; Wszechmoc utożsamiona z Miłością znajduje swą chwałę w udzielaniu się. Bóg Sam w Sobie i Bóg nam Dany stanowią jedno. Trzykroć Święty jest też „Emanuelem" to jest: „Bogiem z nami". Nie pamiętać o tej prawdzie zawrotnej — lecz niezawodnej — równałoby się zapomnieniu o tym, co znaczy Bóg. Prosta stąd droga do manichejskiej koncepcji stosunku Boga do świata.

W JEDNOŚCI BOŻEJ

Transcendencja, Imanencja: oto dwa pojęcia, które nam objawia Teologia przykazując nam, byśmy ich nigdy nie rozdzielali. Gdyż

[1]) „Nasz własny byt — precyzuje O. Sertillange — jest skąpany niejako w Bycie Bożym. I to jest imanencja..." Z drugiej strony, tenże święty Tomasz mówi nam: „Bóg wznosi się nieporównanie ponad wszelką formę bytu". I to jest transcendencja. Niezrównana Pełnia Boża odosabnia Go i czyni Go „Świętym". I taż sama Pełnia sprawia, że nic istnieć nie może, jeno w Nim, z tą wzajemnością pojęciową (réciprocité conceptuelle), którą wyrażamy słowem „imanencja" lub w języku bardziej potocznym, obecność Boża we wszystkim co jest" (Sertillange, Dieu ou rien? str. 87—88).

Bóg jest prosty, ale umysł nasz jest tak bardzo przystosowany do poznania świata, że może sobie przedstawić Nieskończoność tylko w stosunku do skończoności: wewnątrz lub zewnątrz; jako imanentną lub transcendentną. Człowiek wierzący może być jak najgłębiej przekonany o ułomności swojego rozumu i o prawdzie jednoczesnej tych dwu aspektów: mimo to, chcąc ją wyrazić, nie ma innego sposobu, jak postawić obok siebie te dwa przeciwne terminy. To też grozi mu ciągłe niebezpieczeństwo uwypuklenia jednego z nich kosztem drugiego: może widzieć Boga już to w przeciwstawieniu do świata, i uchylać się dlatego przed fatalną i skażoną dialektyką doczesności, lub wręcz przeciwnie, może widzieć Go tylko w świecie i w życiu — ryzykując ubóstwienie i świata i życia. W obu wypadkach dochodzi się do „laicyzmu": **Bóg bez świata; lub świat bez Boga, lecz u kresu dwu różnych marszrut myślowych.**

Zwolennicy czystej Transcendencji widzą Majestat Boży, lecz przeczą mu jednocześnie, ograniczając Go obelżywie: odbierają Mu świat stworzony, ignorują rządy Opatrzności, nie liczą się z faktem Wcielenia. Tym samym w praktyce izolują się coraz bardziej. Wiara bez uczynków; kontemplacja bez apostolstwa; Kościół bez oblicza, jakie daje mu czas. Jest to stanowisko negacji, która przybiera, zależnie od epok, formę Kwietyzmu, Pesymizmu, lub Jansenizmu.

I na odwrót rzecznicy wyłącznej Imanencji zapominają o Nieskończoności Bożej. Widząc Boga we wszystkim, w końcu wykluczają go ze wszystkiego. Albowiem cóż zostałoby z Boga, który by był obecny tylko w świecie? Bóg, który by nie był obecny „Sam Sobie", Bóg, który by nie był Bogiem? Cóż znaczyłaby imanencja, która by nie była **niczyją** Imanencją? Na to, żeby się wcielić, trzeba wpierw być; na to, żeby być imanentnym, trzeba trwać samoistnie i wystarczać samemu sobie. Jak słusznie zauważono, mylą się ci, którzy chcieliby uczłowieczyć Boga na to, żeby Go zbliżyć. Bóg jest bliski wtedy tylko, gdy jest Najwyższym. Imanencja nie tylko nie przeczy Transcendencji, ale ją suponuje w każdym momencie trwania. Bez niej świat przestaje być zrozumiały, staje się absurdem bezcelowym i grzesznym. Bezcelowym — gdyż nie ma Celu; absurdem — bo nie ma racji bytu; grzesznym — bo rywalizuje z „Tym poza Którym nie masz Boga" (Izaj. 45, 5). Chyba że zlikwidujemy sam problem, utożsamiając Boga ze światem. I wtedy zapadamy w Panteizm.

W miłości wcielonej.

Powtarzamy raz jeszcze, prawda jest w jedności tych dwu twierdzeń symetrycznych, uzupełniających się wzajemnie. Bóg Izraela zasługuje na nazwę „prawdziwego Boga", gdyż łącząc w Sobie wszystkie doskonałości, jest jednocześnie czystym Duchem i Stwórcą,

tym, któremu można rzec: „Prawdziwie chwali Cię tylko milczenie" i „Dzieła rąk Pańskich, wysławiajcie Pana". Rozwiązanie problemu nie jest abstrakcyjną formułą; to żywe rozwiązanie, wypowiada się w Osobie: jest nią Słowo Boże. Wcielenie objawia nam Je „na podobieństwo sługi" (Fil. 2, 7), jako Tego, który „zstąpił", lecz jednocześnie jest równy Ojcu w swej Boskiej naturze. Tak więc Bóg filozofów został prześcignięty co do wielkości i Bóg filantropów co do zbratania z człowiekiem. Pan, którego wielbimy, nie jest jakimś kompromisem między dwoma przeciwieństwami, lecz wypełnieniem obu w tajemnicy Osoby Boskiej [1]). Tu raz jeszcze, zwłaszcza tu, **wszystko ujednia się i wypełnia w Miłości.** Wszystko tłumaczy się Miłością.

„Darmo danej".

Ale pod warunkiem natychmiastowego sprecyzowania. Wyraz „synteza", „jedność" w Bogu obu terminów razem spiętych: „Transcendencja-Imanencja" mógłby wywołać nieporozumienie; ktoś mógłby sądzić, że oba są na tym samym planie; że są to dwie „Doskonałości", uzupełniające się nawzajem i właściwe Istocie Bożej. Oczywiście tak nie jest. Gdyż Imanencja oznacza tylko obecność Bożą w istotach stworzonych. Ale istoty stworzone nie są konieczne. Stworzenie jest wynikiem wolnego aktu Bożego. Nie wchodzi w skład Jego natury, nie przydaje Mu nic [2]). Bóg istnieje bez wszechświata, w swych nieskończonych doskonałościach. To też zwięzła analiza, jaką przeprowadziliśmy na podstawie Biblii i teologii, dotyczy jedynie istniejącego stanu, rzeczywistości, która jest, ale mogła nie być lub być inna.

Wszystkie perspektywy, jakie otwiera dla wiary i dla humanizmu Wcielenie Boże, są tylko dopuszczalne w „hipotezie" ekonomii zbawienia, którą objawienie okazuje nam jako fakt. Ktoby zapomniał o tym, ktoby zapomniał, że Bóg stworzył świat wolnym aktem i z miłości, że go zbawił tak samo, wcielając się z miłości, ten nie wiedziałby, co znaczy Bóg i co znaczy człowiek, ten straciłby zarówno Boży zmysł, jak i zmysł ludzki.

---

[1]) Oto jak święty Hilary opisuje Boga: „Deus totus intra extraque, supereminens et internus, circumfusus et infusus". „Bóg wszystek wewnątrz i zewnątrz, niedościgły i wnętrzny, ogarniający nas jak morze i w duszę wlany" (przyp. tłum.). Ojcowie podkreślają z wielkim naciskiem ten podwójny aspekt.

[2]) Zwrócono uwagę, że Albert Wielki nazywa świat, w znaczeniu oczywiście bardzo szerokim „przypadłością Bożą": **accidens Dei**, żeby uwydatnić, że nie jest istotny Bogu, ale że Bóg jest mu istotny, tak jak substancja jest istotna przypadłości i wchodzi w jej definicję (Sertillanges. Dieu ou rien, str. 87).

Zmysł Boży i zmysł ludzki.

Gdyż oba splatają się ściśle. Nie zależnością wzajemną: Bóg wystarcza sam sobie. Imanencja i Wcielenie są z Jego strony darem Miłości absolutnie „darmo danej". Ale w tym znaczeniu, że humanizm w definicji swej zależy całkowicie od pojęcia Boga.

Jeżeli Bóg jest tylko Imanencją, człowiek jest zamknięty sam w sobie, więzień wszechświata, pozbawiony wszelkiej możliwości przezwyciężenia własnych granic. To humanizm pogański.

Jeżeli Bóg jest tylko transcendentny, świat traci sens. Nie ma żadnego kontaktu z Myślą i z Miłością, staje się mrokiem i grzechem — człowiek zaś nieukojonym niepokojem.

Konsekracja humanizmu.

Ale jeśli Bóg jest „Tym Który jest" — jednocześnie Najwyższy i Najbliższy — wszystko się wyjaśnia: humanizm zyskuje podwójny fundament.

Pierwszy fundament — z tytułu stworzenia. Warto zaangażować się w świat, skoro wszystko, co jest, z racji wszechobecności Bożej jest śladem Stwórcy. W człowieku obecność ta i podobieństwo są głębsze: wszak mając naturę duchową został stworzony na obraz Boży. Lecz Bóg nietylko dlatego jest obecny w stworzeniach, żeby podtrzymywać ich byt: zechciał z czystej Miłości wcielić się w Osobie Syna. Oto drugi stopień Imanencji, który zbliża jeszcze bardziej Boga do człowieka i który uświęca zarówno świat, jak i ludzkość.

Tak więc, naskutek Boskiego usynowienia w Chrystusie, człowiek przybiera nieskończenie głębsze podobieństwo z Bogiem, który wyciska na nim przez łaskę swoje żywe znamię.

Widzimy więc, że ten podwójny tytuł: obywatel świata i Boży syn — uzasadnia cały chrześcijański humanizm i wraz z nim usprawiedliwia wszelkie zaangażowanie zarówno doczesne jak i duchowe. Z jednej strony człowiek może i powinien wrastać w świat, na wzór swojego Pana , i jest to jego klejnot szlachecki. Z drugiej strony jest powołany do prześcignięcia samego siebie i już tu uczestniczy w królestwie niebieskim: „Obcowanie wasze jest w niebiesiech". (Fil. 3, 20).

Tak więc humanizm chrześcijański znajduje pełne uzasadnienie, ponieważ wywodzi się z jedynego źródła, mogącego dać mu pełny sens: z Boga. Kapitalna to konkluzja , która bynajmniej nie staje przed nami jak jakiś nowy problem, lecz jako jedyne rozwiązanie niepewności teoretycznej i praktycznej, która dzieli dziś chrześcijan na temat ich osobistego zaangażowania. Nie zamierzamy bynajmniej, rozumie się, wyczerpywać tak rozległego zagadnienia, jakim jest humanizm. Poświęcają się temu inni, zarówno filozofowie jak teologowie i mistycy, widząc w nim jeden z najbardziej naglących problemów współczesnych. Podkreślamy z naciskiem potrzebę, znacze-

nie i dobrodziejstwo tych badań, pod warunkiem, żeby były wierne samym sobie i odnosiły się z synowską uległością do wskazówek Kościoła Nauczającego. Pragnęlibyśmy tylko, w tym samym duchu co nasze ostatnie Orędzie, i chcąc wzbogacić od wewnątrz dane naówczas dyrektywy, wykazać, że tylko „Boży zmysł" gwarantuje prymat ducha, dając pełne usprawiedliwienie i zapewniając wydajność żarliwemu zaangażowaniu się w doczesność.

III

POWRÓT DO BOGA.

Możemy teraz, Bracia Najmilsi, wytknąć bez obawy dowolnych rozwiązań drogi tego powrotu do Boga, którego nagląca konieczność narzuca się nam z przejmującą oczywistością, jako jedyna odpowiedź na wahania chrześcijan zaangażowanych w doczesność. Lekarstwa nie trzeba szukać daleko. Nie o to chodzi, żeby wszystko zakwestionować i wyrzec się działania. Wręcz przeciwnie, powtarzamy niezmordowanie, że metodyczny wysiłek naszych księży i działaczy katolickich z każdym dniem okazuje się bardziej nieodzowny. Zbytecznym byłoby kłaść nacisk na prawdę tak oczywistą i tak często przypominaną przez ostatnich Papieży. Prosimy Was o wierność niezłomną dyrektywom działania, zarówno na planie duchowym jak i na planie doczesnym, które wytknęliśmy wam przed rokiem. Musimy uratować pewną hierarchię walorów, musimy tchnąć ducha w nasze myśli i w nasze czyny.

WIARA

By je uleczyć, trzeba sięgnąć korzeni zła — a więc tego zwiotczenia wiary, które sygnalizowaliśmy na wstępie jako wspólny rys współczesnych odchyleń.

Wielu wierzących żywi przekonanie, że mają wiarę. W istocie Bóg, którego czczą, jest wielokrotnie Bogiem, którego sfabrykowali sobie lub przystosowali sami, na własną modłę. Nie przyjmują: wybierają; nie liczą się z Objawieniem: sami sobie kształtują bóstwo racjonalne — niebezpieczną i bluźnierczą karykaturę [1]). Gdyż Bóg, jak widzieliśmy, jest tajemnicą. Istota Jego jest nam niedościgła. Absolut nie jest konkluzją sylogizmu, nie może stać się przedmiotem naszego poznania jak „idee jasne i wyraźne". Bóg jest nam dostępny tylko poprzez wiarę. Jest to poznanie prawdziwe, oświetlone miłością, ale zawsze mroczne. Nieskończoność przekracza wszelkie

[1]) „Ponad wszystkimi bytami istnieje Byt Najwyższy, to jest Bóg... Nie dlatego, że ludzie wierzą w Boga, istnieje Bóg; ale dlatego , że Bóg istnieje, każdy, kto dobrowolnie nie zamyka oczu na światło prawdy, wierzy w Niego i modli się do Niego" (Pius XI, Divini Redemptoris r. 26).

ludzkie doświadczenie. Rzeczywistość trynitarna jest niewysłowiona, prześciga wszelkie pojęcie i wszelką intuicję.

Czyż znaczy to, że trzeba zrezygnować z rozumu?

Cały wysiłek teologii świadczy o czymś wręcz przeciwnym. Ale ten gmach myślowy nie ma za fundament człowieka: opiera się na Objawieniu, legitymuje się Boskim autorytetem. A więc nie wolno dedukować Boga czy to z człowieka, czy z historii, trzeba Go przyjąć takim, jakim jest, Przedziwnym i Wolnym — jako Fakt nie podlegający żadnej dyskusji i bez żadnego precedensu.

W tej perspektywie wszechświat i życie ludzkie znajdują pełne wytłumaczenie. „Bóg jest pierwszy i ostatni" (Izaj. 48, 12), „Początek i Koniec", „Alfa i Omega" (Apok. 1, 18). Nie On jest na naszych usługach, to my podlegamy Jemu, zmierzamy do Niego, jako do Źródła naszego życia. To naprostowanie orientacji eliminuje z naszego życia religijnego wszelki antropomorfizm i ześrodkowuje je w Bogu, w duchu zbożnego i bezinteresownego oddania. Tak przeczuleni do niedawna na temat naszych rzekomych praw oto zaczynamy rozumieć nasze obowiązki wobec Boga.

Nie jest to zwykły odcień słowny ani też igraszka czystego rozumu. Wchodzą w grę problemy nader konkretne, stają przed nami w nowym świetle. Weźmy np. Niedzielę. Czymżeż jest dla większości chrześcijan? Dniem wypoczynku? Zapewne, i to jest w porządku. Ale dla wielu wypoczynek ten jest naprawdę „niedzielny"? Ilu jest takich, którzy po wysłuchaniu Mszy czują się jeszcze zaangażowani w „Dzień Pański", ten dzień, który należy do Boga w sposób całkiem osobliwy, który Bóg sobie zastrzegł w długim pasmie naszych spraw i naszych trosk, żebyśmy zwracali się ku Niemu w modlitwie, chwalbie i pokoju?

Modlitwa.

Ale ten powrót do Boga musi wyrazić się przede wszystkim w modlitwie. Modlimy się wprawdzie, lecz zbyt często tylko za siebie. Może też, czasami, zbyt wiele za innych, gdy prośby nasze są interesowne lub gdy zajmują miejsce dziękczynienia lub chwalby. Musimy uświadomić sobie znów wielkość i wspaniałość Bożą; musimy unicestwić się przed Jego Majestatem, ukorzyć się w proch przed Jego Obliczem, uznać się grzesznikami, konsekrować wszystko, co jest, Jego Miłości wyłącznej.

Trzeba dołożyć starań, żeby przywrócić zewnętrznym objawom życia religijnego ów zmysł sakralny, nad którego powolną atrofią boleje tyle prawych dusz. Gdy nachodzi nas pokusa, gdy radzibyśmy widzieć w naszym Ojcu niebieskim li tylko taką sobie poczciwą Opatrzność, zaś w Synu Jego przedwiecznym towarzysza na naszą miarę, tchnijmy z powrotem w samo serce naszego życia tę „Bojaźń

Bożą", która tłumaczy tak cudownie świadomość naszej znikomości, nie uwłaczając przytem w niczem, i wręcz odwrotnie, poufnej obecności Boga-Miłości, który zstąpił do naszych dusz.

Nawrót do tajemnicy.

Tylko pod tym warunkiem odrodzenie liturgiczne, przejawiające się dziś tak szczęśliwie, wyda swój pełny plon i nie zmarnuje go obsesja — słuszna w intencji, lecz często niezręczna w praktycznych pociągnięciach — dostosowania się do wymogów człowieka współczesnego. Potrafi ono niewątpliwie przedłużyć wzwyż wszystkie wartości życia i pojednać środki lingwistyczne, estetyczne i społeczne, nieodzowne, by wciągnąć wszystkich ludzi w obręb kultu prawdziwie katolickiego. Nie chodzi więc bynajmniej o jakiś nawrót do zgubnego indywidualizmu, który wyjałowił tyle pokoleń. Bardziej niż kiedykolwiek należy dziś popierać kult społeczny. Ale nie bójmy się wprowadzać weń milczenie — nie jako sumę bezmyślności indywidualnych, ale jako milczenie wspólne, które jednoczy braci i unosi ich dusze ku Bogu.

Kontemplacja.

Zaznaczmy jednak, że ta modlitwa kolektywna powinna towarzyszyć, a raczej być wyrazem głębszej i sekretniejszej łączności z Bogiem. Wszystko nie jest tu w równym stopniu modlitwą. Najlepsza jest ta, o której Pan mówi: „Gdy się modlisz, wnijdź do komnaty i zamknąwszy drzwi módl się do Ojca, który jest w ukryciu" (Mat. 6, 6). Uczeń Chrystusowy musi więc umieć składać hołd Bogu Samotnemu z własnej, dobrowolnej samotności, zamykając oczy na świat i zapominając o samym sobie w modlitwie skupienia.

Tu właśnie należy wymówić zbawcze słowo: powrót do kontemplacji. Przyznajmy szczerze, słowo to przeraża nieraz i wydaje się czymś spornym. Mimowoli nasuwa się nam obraz powołań wyjątkowych, ekstaz, objawień, fenomenów mistycznych, które w pojęciu większości wiernych są przywilejem tylko rzadkich wybrańców. I naodwrót, to słowo tak bardzo nadużywane i źle rozumiane wabi dziwnym urokiem te odłamy naszej inteligencji, które uwodzi miraż Wschodu. Jest to tylko złudzenie: zamiast czerpać u źródeł chrześcijańskiego życia, pielgrzymują do źródeł mętniejszych, uciekają od życia i wracają z tych wypraw mniej przygotowani do ofiar, jakich domaga się od nich codzienność. Nie wszystkie kontemplacje są jednako wartościowe. Autentycznej kontemplacji nie należy utożsamiać z jej formami zdegradowanymi lub niezdrowymi namiastkami, w których wzruszenie religijne i mądre słowa sieją złudzenia.

Kontemplacja i życie wewnętrzne.

Chrześcijańska kontemplacja posiada dwa znaczenia niejednakowe. W pierwszym wypadku określa powołanie tych, których misją i celem, w oderwaniu od świata, jest przedłużać nieprzerwanie dialog, jaki łączył Chrystusa z Ojcem, podczas długich godzin spędzanych na modlitwie. Zakony kontemplacyjne, nieodzowne Kościołowi, z powołania świadczą o Bożej Transcendencji. Obowiązkiem ogółu chrześcijan jest rozumieć je; ich zaś obowiązkiem jest trwać wiernie przy zleconej sobie misji.

Ale kontemplacją w potocznym języku oznacza też coś bardziej nam dostępnego. Ją to zalecamy wam. By mieć do niej dostęp, nie trzeba być ani teologiem, ani wielkim mistykiem. Wystarczy wejść w siebie i mówić do Boga jak do kogoś, kto jest w nas obecny i żyje. Jest to więc w pierwszym rzędzie kwestia nastawienia i wysiłek orientacyjny: zamiast skierowywać modlitwę w stronę stworzeń lub w stronę ludzi, wystarczy skierować ją do Boga.

Z twarzą ku Bogu.

Istotą kontemplacji jest wziąć Boga za przedmiot. To znaczy stanąć przed Nim twarzą w twarz, zwrócić się ku niemu jak rzeka płynąca ku morzu. Zamiast grzęznąć w mule lub wzbierać pustoszącą powodzią. Z twarzą ku temu Przedmiotowi niezrównanemu wystarczy zachwycać się i radować Jego pięknem i wielkością. Dość pozwolić śpiewać duszy, dość powtarzać Bogu, jacyśmy wdzięczni za wszystkie Jego dobrodziejstwa; dość składać Mu w dani nasze trudy, nasze radości, nasze smutki, a już zwłaszcza nas samych. Rzecz w tym, żeby stawać przed Nim pokornie i z sercem naścieżaj otwartym, by poddać duszę wkroczeniu Jego mocy i Jego słodyczy. Nie jest to więc sprawa jakichś wymysłów ludzkich, lecz synowskie i wytrwałe poddanie łasce wewnętrznej, która żłobi nas bez przerwy i wciąż nas zaprasza do nawrotu w stronę Boga.

Apel ten skierowuje się w pierwszym rzędzie do kapłanów. Nie napróżno Kościół całkiem oficjalnie zaprasza ich do kontemplacji [1]): są nie tylko przewodnikami chrześcijańskiej społeczności, lecz powołani szczególną konsekracją do objawiania tajemnic Miłości Bożej.

Wysiłek duchowy chrześcijan.

Lecz życie Świętych świadczy aż nadto, że łaska ta nie jest wyłącznym przywilejem kapłanów. Duch tchnie, kędy chce. U niektórych warunki opatrznościowe sprzyjają temu życiu zjednoczenia z Bogiem. Mnóstwo osób samotnych może nieść braciom świadectwo cenniejsze, niż czynne apostolstwo. Nie potrzeba stanu życia „przy-

[1]) Kodeks Prawa kanonicznego 125—2, 595—1—2, 1367, 1.

stosowanego", żeby oddać się bez reszty Miłości Bożej. Ale niema też życia, któreby nie mogło i nie winno poświęcić cząstki czasu modlitwie i trwaniu na baczność przed Bogiem. Rekolekcje zamknięte, czytania duchowne pomogą tym duszom zbliżyć się do Ojca Niebieskiego.

Powrót do Biblii.

Biorąc praktycznie, wysiłek kontemplacyjny, do którego zapraszamy chrześcijan, to przede wszystkim powrót do źródeł. Zamiast zatrzymywać się na tylu książkach drugorzędnych, na tylu jałowych komentarzach, których mnóstwo rozpanoszone hamuje lektury bardziej posilne, niechże nasi działacze katoliccy sięgną do tekstów i odnajdą Biblię. Przeciwstawiając się tezie protestanckiej, zakładającej swobodną interpretację, prawem reakcji katolicy nazbyt długo trzymali się zdala od bogactw niedościgłych Słowa Bożego. Dziś niebezpieczeństwo to zostało zażegnane i z wielką radością stwierdzamy coraz to większe wzięcie, którym cieszą się Księgi natchnione. Wychowana w świecie naukowym, technicznym i zmaterializowanym inteligencja współczesna już nie znajduje Boga w starych ramach. Musi wrócić do Biblii, żeby odnaleźć Boga, działającego poprzez dzieje. Popieramy gorąco to odrodzenie z pewnymi koniecznymi zastrzeżeniami gwarantującymi prawowierność, której Kościół jest stróżem [1]). Gdyż ruch ten samorzutny wydaje się nam czymś zgoła opatrznościowym: nigdzie w tym stopniu u Proroków, w Ewangelii, u świętego Pawła i w Apokalipsie nie znajdziemy świadectw bardziej przekonywujących na rzecz wielkości i świętości Bożej.

Życie sakramentalne.

Chcąc iść po linii kontemplacji i zasilać ją, trzeba zkolei całkiem logicznie powrócić do życia sakramentalnego. Albowiem jeśli sakramenty są dla ludzi, o ileż bardziej i przede wszystkim są dla Boga! Chwytają nas niejako, by nas konsekrować. W tej perspektywie sakramenty Bierzmowania, Pokuty, Eucharystii nabierają niewątpliwie całkiem nowego znaczenia — pełnego znaczenia — w oczach tylu dusz zgłodniałych, które dotąd nie zgłębiły ich zasięgu i celowości.

W DZIAŁANIU

Wiara, chwalba, kontemplacja: oto pierwsze warunki powrotu do prawdziwej znajomości Boga. I tu właśnie znów się nam nasuwa problem działania. Jakie miejsce zajmuje ono w życiu religijnym, które

[1]) W szczególności, co się tyczy wydawnictw, przypominamy, że nie wolno czytać Biblii nie opatrzonej adnotacjami. Wyjaśnienia są bowiem nieodzowne dla ogromnej większości chrześcijan, których wychowanie współczesne nie wprowadziło w kontakt z dziejami narodu hebrajskiego i ze znajomością gatunków literackich, konieczną w tej materii.

zdają się wypełniać tak sowicie wartości kontemplacyjne? Czy powinno być w ogóle tolerowane? Nie chodzi nam o to, żeby kwestjonować jego walor teoretyczny, który podkreśliliśmy w swoim czasie ze szczególnym naciskiem. Ale wielu w praktyce zadaje sobie pytanie, jak pogodzić te dwie sfery chrześcijańskiego życia? Są tacy, którzy zastanawiają się bardzo poważnie, czy życie chrześcijańskie i życie kontemplacyjne nie przeciwstawiają się sobie istotnie i nie przeszkadzają wzajemnie?

Prymat kontemplacji.

Jedno jest pewne. Kontemplacja jest pierwsza w hierarchii walorów i powinna mieć również pierwszeństwo faktyczne. Gdyż kontemplacja — to znaczy życie wewnętrzne — nie jest niczym innym, jak swobodnym rozkwitem w nas życia Bożego, które poczęło się na ziemi w dzień Zielonych Świątek, a w duszach naszych poprzez chrzest. Nie ogranicza się ono bynajmniej do ćwiczeń pobożnych. Należy je utożsamić z tą wiarą żywą, którą tak często zaleca nam Pismo [1]). Przez nie i przez cnoty teologiczne wiary, nadziei i miłości człowiek wchodzi w kontakt z Bogiem, obecnym w duszy. Jakże tajemnicze wywyższenie ludzkiego działania, wprowadzonego w nurt miłości, którą święty Jan utożsamia z Bogiem (I Jan IV, 16)! Życie wewnętrzne to promieniowanie wiary we wszystkich naszych władzach, to pełny rozkwit stanu łaski, to mieszkanie w nas trzech Osób Boskich. To dusza żyjąca pod wpływem Ducha Świętego.

Kontemplacji przeciwstawia się „aktywizm": metody, recepty aplikowane zzewnątrz i dlatego, że sztuczne, skazane na przegraną. Nie akcja jako taka [2]), nie działanie: gdyż nie jest ono niczym innym, jak przejawem przeobfitego życia wiary i miłości, występującego niejako z brzegów i przelewającego się na zewnątrz; to przezroczystość prześwietlająca jasność Bożą: „Promieniując w tych, których oczyścił z wszelakiej zmazy, Duch święty przeduchowia ich poprzez kontakt z samym sobą. I tak jak ciała przejrzyste, tknięte promieniem świetlnym, rozjaśniają się i sieją blask, podobnie dusze oświecone Duchem Świętym przelewają światło na innych i stają się same duchowe". (Św. Bazyli z Cezarei, o Duchu Świętym, IX, 22).

---

[1]) „Sprawiedliwy z wiary żyje", Habakuk II, 3; Rzym. I, 17; Żyd. X, 38; Gal. III, 11.

[2]) Niebezpieczeństwo ekskluzywizmu jest dwojakie. Z jednej strony apostolstwo, ograniczające się do form zewnętrznych, do pracy powierzchownej i czysto przyrodzonej: to herezja aktywizmu. Z drugiej strony apostolstwo może również z nieśmiałości ograniczać się li tylko do czynnika wewnętrznego, do pobożności. Postawa ta nie bardzo odpowiada słowom Chrystusa: „Przyszedłem ogień spuścić na ziemię i cóż chcę, jeno żeby był zapalon?". (Orędzie radiowe Piusa XII na Kongres Mariański w Barcelonie).

Kontemplacja i Apostolstwo.

Tak więc działanie i życie wewnętrzne nie tylko nie przeciwstawiają się sobie, lecz wręcz przeciwnie, dopełniają się wzajemnie i przedłużają Powrót do Boga w życiu czynnym nie wymaga większej sumy czynów. Suponuje poprostu — a jest to praca na całe życie — że chrześcijanin, angażując się w doczesność, wierzy żarliwie i całym sercem w Transcendencję Bożą i żywi niezłomne przekonanie, że konieczne adaptacje zrodzą się z tej wiary.

A więc apostolstwo w tej formie, w jakiej ustanowił je Chrystus, suponuje tyleż wiary żywej co techniki, tyle modlitwy co sprawności, a raczej od pierwszej zależeć będzie druga. **Do ludzi trzeba iść poprzez Boga.** W tym znaczeniu powiedziano, że apostolstwo przerasta kontemplację. Zaczyna się od niej, by wypełnić się w dziele zbawienia. A dzieło to tylko z Bogiem i pod Bożym impulsem jest możliwe. Zamiast hamulcem dla kontemplacji jest ono w życiu katolickich działaczy motorem dynamicznym i źródłem twórczego rozmachu. A więc źródłem apostolstwa nie jest w pierwszym rzędzie potrzeba dusz, lecz miłość Boża. „Przyczyną, dla której winniśmy kochać bliźniego — pisze święty Tomasz — jest Bóg; i tym, co winniśmy w nim kochać, jest jego istność w Bogu" (II-a II-ae 25, 1). Święty Jan od Krzyża mówi nie inaczej: „Bezmierna miłość, jaką dusza żywi ku Bogu, wprawia ją w okrutną żałość i mękę, że tak mało może zrobić dla Niego; szczytem jej marzeń byłoby umrzeć tysiąc razy za Niego". Ciemna noc, II, 19). Ta miłość Boża, rozpalająca w nas pragnienie, żeby coraz bardziej był On znany i kochany, dobyła z duszy świętego Pawła okrzyk przejmująco piękny: „Caritas Christi urget nos", „Miłość Boża przynagla nas". (II, Kor. V, 14).

Żywa synteza: Święty.

Nie abstrakcyjnym dawkowaniem można pojednać te dwie sfery, jakże często mylnie przeciwstawiane: działanie, kontemplację. Istnieje żywa synteza: jest nią świętość.

Tym, co dzieli radykalnie apostoła od aktywisty jest fakt, że drugi przekonuje i kaptuje, gdy pierwszy świadczy życiem i darzy życiem. Dzieli ich przepaść nieprzebyta. „Kościół — pisze Pius XII — potrzebuje o wiele bardziej świadków niż apologetów". (Orędzie radiowe na Kongres Eucharystyczny w Nantes, 1947).

Ponieważ za cenę surowego skupienia i absolutnego wyrzeczenia święty wyzbył się samego siebie i poddał inwazji Bożej, jest on w każdej chwili żywym memento Jego transcendencji i stawianych przez nią wymagań. Ponieważ nad łatwe drogi przekłada „szaleń-

stwo" Chrystusowe, ponieważ wszystko rzucił, odnajduje wszystko [1]).

Wyrzeczenie.

Tym wszystkim, którzy zgodnie z wymaganiami, jakie stawia im chrzest, chcą zaangażować się bez zastrzeżeń, przypominamy ten warunek nieodzowny chrześcijańskiej ascezy. Niechże pamiętają o pośrednictwie uniwersalnym Ukrzyżowanego: „Nie szukajmy nigdy **Chrystusa bez krzyża"**, pisze Doktor Mistyczny. W ten sposób unikniemy największego nieszczęścia, będącego źródłem rozpaczy dla tylu naszych współczesnych, jakim jest **znaleźć ten krzyż bez Chrystusa.**

Pierwszy stopień wyrzeczenia nie na tym polega, żeby się wyniszczać, ale na tym, żeby żyć, neutralizując ten posiew śmiertelny, jakim są nasze złe skłonności: jest to asceza w świecie, równie ciągła, choć mniej radykalna, niż umartwienie zakonne. Lecz nie dość hartować się, by prostować upadki. Nie poto został nam objawiony Krzyż, by doskonalić nasz humanizm. Domaga się On ofiary dla Boga, z miłości. Musimy przewidzieć w naszym działaniu klęskę ludzką i przyznać jej miejsce należne. Dlaczego działanie nasze tak często grzęznie w miernocie lub kończy się fiaskiem? Dlatego, że zamiast używać środków nadprzyrodzonych, liczymy tylko na własne siły. Zamiast głosić krzyż, ofiarę, pokutę w zjednoczeniu z Panem Jezusem cierpiącym i umierającym za nas, posługujemy się niekiedy metodami i argumentami, które zjednują nam wprawdzie dobre przyjęcie, lecz nie dokonują w duszach żadnej zmiany. Rzecz jasna, kochajmy naszych braci i ze wszystkich sił! Ale nie znajmy wytchnienia dopóki ich nie skłonimy, żeby zwrócili się ku Niemu. Nie minie dzień, żebyśmy nie zaznali, jak bardzo sprawdzają się słowa Pawłowe **„Albowiem gdy jestem słaby, wtedy jestem mocny. Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia.** (II Kor. 12, 10).

Lekarstwo na aktywizm.

Te ostatnie słowa zawierają radykalne lekarstwo na „aktywizm". Opiera się on na fałszywej koncepcji łaski i wolności ludzkiej i wznawia pod nazwą „herezji aktywizmu" błędy o wiele dawniejsze.

Błędy te nie będą nam grozić, jeśli codziennie w naszych inicja-

[1]) „Gdyby ludzie duchowi wiedzieli, jakie dobra tracą i jaką obfitość ducha przeto, iż nie chcą oderwać się od pożądania rzeczy bezwartościowych i jak by znaleźli w tej prostej strawie rzetelny smak wszystkich stworzeń, gdyby tylko nie chcieli sami w nich smakować!" Św. Jan od Krzyża, Wnijście na Górę Karmel, Ks. 1 r. 5.

tywach i przedsięwzięciach będziemy się odwoływać do prawdziwego pojęcia Boga. Dlatego, że jest On transcendentny, a „drogi Jego nieprzeniknione", przyjmiemy próby, zwłoki, pozorne klęski bez zdziwienia i bez zniechęcenia. Wielkość Boża, zamiast nas miażdżyć, staje się nam argumentem bezpieczeństwa, odwagi i nadziei: „Albowiem uczynił wielkie rzeczy... Który możny jest" (Łuk. I, 49). Dlatego, że mieszka w nas, że jest nam dwakroć „imanentny", jako Stwórca i Ojciec, który usynowił nas w Chrystusie — już nie liczymy na naszą ułomność — która przywodzi nas do jakże żałosnych załamań — ale na Miłość, która w nas trwa i jest bardziej nami, niż my sami. Jego to siła, dyskretna i nieodparta, sprawuje w nas „chcieć i wykonać". (Fil. 2, 13).

PERSPEKTYWY DZIAŁANIA

Tak więc święty samym faktem, że jest, dokonuje syntezy tych przeciwieństw. Jest człowiekiem Transcendencji i człowiekiem Imanencji, obywatelem nieba i ziemi, człowiekiem Bożym i jednym spośród ludzi. Ani zbieg, ani dezerter. W osobie swej odzwierciadla żywy obraz Boga żywego. Tym samym świętość jest nie tylko wzorem, lecz i warunkiem nieodzownym pełnego zaangażowania w rzeczywistość doczesną. Powinno ono polaryzować się w dwu faktach kardynalnych, stanowiących dwa bieguny chrześcijańskiego humanizmu: **Wcielenie, Odkupienie.**

Humanizm wcielenia.

Chrześcijanin nie czeka, aż stanie się święty, żeby się zaangażować. Dość, że zmierza do świętości, by mieć do tego prawo, obowiązek, łaskę. Powtórzmy z naciskiem, że już sam przywilej istoty rozumnej, postawionej przez Boga u samego szczytu stworzeń materialnych nadaje mu nad nimi prawa suwerenne, które nie powinny być czystą teorią. Ewangelia nie przekreśla przykazania zapisanego we wstępie księgi Rodzajów: „Rozrastajcie się i mnóżcie... i posiądźcie ziemię" (I, 29). Obowiązkiem człowieka jest nie dać zawładnąć sobą siłom materii i przyrody. Mając w nim ład to wszystko, co podbija go w niewolę: nie zaś „posiadanie ziemi", które, ujęte pod słusznym kątem widzenia, staje mu się powinnością.

I tu właśnie nasze tegoroczne dyrektywy przypominają i podkreślają nasz apel zeszłoroczny, wzywający chrześcijan do zaangażowania się w doczesność. Wyszliśmy wówczas z założenia podwójnej natury Kościoła: niezmiennej i jednocześnie uwarunkowanej doczesnością. W tym roku obowiązek ten rozrasta się w głąb i wszerz, poprzez tajemnice Boga Transcendentnego i Wcielonego.

Nie jest powołaniem chrześcijan niszczyć lub oczerniać świat, ale przygarniać go gestem ofiarnym, ale uświęcać go, by stał się żertwą Bożą. Na tym właśnie, nie na czym innym zasadza się prawdziwe

wcielenie: Boża moc przenika ludzkość, by porwać ją wzwyż i wprowadzić w sferę życia Bożego. Świadomość transcendencji Bożej oświetla to wcielenie, wyznacza jego zasięg i sens. Gdyż samo stworzenie z Boga jest: z istoty swej jest Bożym odblaskiem, Bożym obrazem. Zamiast nienawidzieć dzieła tak bezcennego prawdziwy chrześcijanin „odnajduje" stworzenie, gdyż ogląda je wejrzeniem Bożym i kocha je Bożą miłością. Nie chodzi więc o jakiś gest odmowny ze źle skrywanym żalem za urodą dóbr stworzonych: chodzi raczej o radosny zryw ku triumfalnej pełni nieskończonego Bytu. Bez wiary humanizm integralny jest niemożliwy. Tylko wiara pozwala nam patrzeć na świat wejrzeniem Bożym, z punktu widzenia Bożego. Dzięki tej cnocie teologicznej, która upodabnia nas niejako do Bożego poznania, oglądamy stworzenie oczyma Stwórcy [1].

Nie trudno stąd wywnioskować, pod jakim warunkiem wysiłek ludzki jest możliwy i słuszny: nie jest to kwestia żmudnych dawkowań czy też rozgraniczeń, ale kwestia ducha. Trzeba wszystko przygarnąć miłosnym gestem, by wszystko zamienić na dań ofiarną, trzeba wcielać po to, by uświęcać; ta konsekracja z jednej strony zwraca wszechświat Bogu, który nam go powierzył, z drugiej strony uświęca świat, orientując go ku Bogu.

Najdoskonalszym aktem tej konsekracji uniwersalnej jest modlitwa kapłańska Chrystusa Pana: „Ojcze, ja nie proszę, żebyś ich zabrał ze świata, ale żebyś ich zachował od złego... Uświęć ich w prawdzie... Jakoś Ty mnie posłał na świat, i ja ich posłałem na świat. A za nich ja poświęcam samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie". (Jan 17, 15—19).

A więc tym, co salwuje humanizm chrześcijański i co go odróżnia od humanizmu ateistycznego jest wysiłek orientacyjny. W humanizmie ateistycznym wszystko jest dla człowieka, poprzestaje na człowieku. Wręcz przeciwnie, humanizm chrześcijański jest teocentryczny: wszystko ku Bogu, wszystko dla Boga.

Humanizm Krzyża.

Tak więc niknie dylemat, który dręczy, jak stwierdziliśmy, tylu chrześcijan: obecność w świecie, czy też ucieczka od świata i szukanie schronienia w Bogu? Formalnie nierozwiązalny dylemat ten rozjaśnia się w świetle Pisma Świętego i Teologii w tym, co nam mówią o Bogu.

A jednak nie na tym koniec. Gdybyśmy byli bezgrzeszni i utwierdzeni w miłości Bożej, droga poprzez świat byłaby nam tylko pieśnią chwały na cześć Stworzyciela. Odkąd jednak grzech zaszczepił w nas tendencję egocentryczną, widzącą w nas samych cel wszech-

[1]) „Fides est quaedam assimilatio ad cognitionem divinam": wiara upodabnia nas niejako do Bożego poznania". Św. Tomasz, In Boet. de Trinitate Quo. 3 A. 1.

rzeczy, nasze obcowanie ze stworzeniami jest ciągłą pokusą samolubnego używania, wbrew prawom bliźniego i wyłącznej miłości Bożej. Kto by o tym zapomniał, wznowiłby tylko eksperyment czysto materialistycznego mesjanizmu, gdyż humanizm nie może się utwierdzić, nie biorąc za odskocznię grzechu. W istniejącej ekonomii świata istnieje tylko jedna możliwość prawowitego „wcielania": po to, by go odkupić. Dla chrześcijanina istnieje tylko jeden humanizm: **humanizm Krzyża.**

To, cośmy mówili o umartwieniu świętych, staje tu przed nami w skali zwykłego ludzkiego wysiłku. Pamiętajmy, że postęp moralny na planie czysto ludzkim nie jest nieograniczony. Świadczy o tym aż nadto dogmat o grzechu pierworodnym i doświadczenie grzechu. Ofiara Chrystusowa jest w samym centrum wszystkich ziemskich perspektyw. Wszelkie inne rozwiązanie zawodzi, gdyż skazują je na chwiejną równowagę lub wręcz wykolejają tkwiące w nas grzeszne skłonności. Działanie chrześcijanina jest wtedy tylko realistyczne, jeśli nieustannie ma przed oczyma zarówno „wielkość", jak i „nędzę" człowieka, w którego służbę się zaciągnął po to, by go zbawić.

Jedna jest tylko droga, na której możemy sprostować skłonności zwracające nas nieustannie ku nam samym: musimy się zwrócić prosto ku Bogu, z synowskim oddaniem, i dowieść Mu, że jest nam milszy, niż wszystko inne, przyjmując lub obierając drogę ofiary.

Nie znaczy to bynajmniej, że na tej drodze chrześcijanin zatraci radość. Wręcz przeciwnie. Życie Świętych świadczy nam, że Królestwo Boże jest warunkiem szczęścia już tu, na ziemi, i że to wszystko, czegośmy się wyrzekli, zwraca się nam stokrotnie. Historia wykazuje, że święci najbardziej umartwieni rozpływali się przed śmiercią w radosnym uwielbieniu, z sercem wezbranym miłością i wdzięcznością. Obejmując Krzyż, znaleźli Nadzieję.

ZAKOŃCZENIE

U kresu tych rozważań zwróćmy się ku światu i zwolna skierujmy ku niemu wzrok, dotąd zatopiony w Bogu. To, co widzimy, niezbyt nam przypomina Pokój Boży ani Pogodę Bożą. Wzrasta zamęt powszechny. Straszna jest nasza epoka. Nie łatwo zachować dziś przytomność i wolę spokojną.

Świat, który się rodzi.

Wszystko powstaje; wszystko jest w trakcie tworzenia; nic niema skończonego; nic uleczonego. Piętrzą się systemy. Luzują się plany. Lecz oto także wyścig klęsk i przewrotów. Gdy dzisiaj w jednym miejscu zdaje się panować ład, wiemy, że został on zakwestionowany gdzie indziej. Wczoraj wojny i już się napomyka o wojnach jutrzejszych. Opinia świata chwieje się jak wahadło między obu

szaleństwami. Są tacy, którzy ten absurd podnieśli do rangi systemu: przytłaczająca większość ludzi widzi w nim źródło rozpaczy. Nie mogą się pocieszyć po rozsypce marzeń, jakie roili o postępie nieograniczonym. Wnioskują stąd, że już niczego nie można się spodziewać po świecie, w którym człowiek nie jest dobry i gdzie rządzi ślepy los.

Oczekiwanie i niepokój.

Najtragiczniejszym aspektem niedoli współczesnej jest jej milczenie. Miliony cierpią. Miliony nie spodziewają się niczego poza cierpieniem. Nie skarżą się. Nie dziwią się. Milczą. Panuje dziś na świecie tajemnicze milczenie, które przypomina groźną ciszę, rokującą burzę. Każdy odczuwa ten niepokój. Każdy się z nim kryje. Ale on trwa. Ilu jest takich, co w bólu i w milczeniu gotują się na przerażliwe jutro? Ilu jest takich, którzy gniewają się, gdy ktoś im powie, że nie jest ono jeszcze nieuniknione? Gdy smutek ten ogarnia ludzi nie znających Ewangelii, wielkie to nieszczęście. Gdy dosięga chrześcijan, staje się zgorszeniem.

Zbawienie w Bogu.

My wiemy, Bracia Najmilsi, że Wam to nie grozi. Nie zamkniecie waszych serc w obliczu tej udręki uniwersalnej, tej krwi, wciąż jeszcze przelewanej, tej rozrastającej się nędzy. Jużeście sobie uświadomili niedolę braci waszych, która dosięga i was, która i wam sprawia ból głęboki, cierpicie po to, by móc lepiej współcierpieć.

Lecz oto jaki stąd narzuca się wam morał: **człowieka nie może zbawić tylko człowiek.** Nie przeto, jakoby jego wysiłek, dążący do postępu, do uzdrowienia, był płonny: wyłożyliśmy doniosłość ludzkich zadań. Ale zło trzeba uleczyć u samego korzenia. Że zaś chorobą świata nie jest dezercja człowieka, lecz nieobecność Boża, konkluzja stąd oczywista: **trzeba wrócić do Boga.** To też apel, jaki skierowujemy do was, wzywa was do pełnej wiary, zaprasza do działania.

Apel do działania.

Do działania, jako że wy nie macie prawa, jak ci, co w nic nie wierzą, czekać na zdarzenia, gdy one to czekają na was. Jeżeli was zabraknie, wszystko może runąć, gdyż nic nie wstrzyma sił, które wam zagrażają. Jeśli natomiast będziecie obecni, wówczas w granicach możliwości nadacie kierunek wypadkom, zresztą z pełnym poddaniem odwiecznej Woli Bożej.

Jest to zaiste apel do działania: niechże ten powrót do Boga nie będzie dla nikogo pretekstem do bezczynności lub okazją do krytykowania tych, co działają! Pamiętajmy, że wiara bez uczynków jest martwa! Nie o to chodzi, żeby zwolnić tempo: wręcz przeciwnie,

trzeba angażować się do dna i wszędzie, gdzie się da. Dziś, gdy świat skierowuje wejrzenie na chrześcijan a Kościół na swych synów, jakże mogliby oni zawieść tak ufne wyczekiwanie, tak żarliwą nadzieję? Zarówno kapłani jak i ludzie świeccy stoją wobec zadań, które apelują do wszystkich ich zasobów kochania, działania, służby ofiarnej.

Apel do wiary.

Ale przede wszystkim zwróćcie się ku Bogu przez wiarę. W nim pokładamy całą naszą ufność. My wiemy, że historia nie jest ani bez sensu, ani nieunikniona, że nie rządzi nią ślepy los. My wierzymy w Opatrzność. My wiemy, że triumf zła nad dobrem nie jest wieczny: wierzymy w Bożą sprawiedliwość, w Jego dobroć. My wiemy, żeśmy słabi, ale i to wiemy, że On jest mocny. W chwili, gdy wszystko się sprzymierza, by wprawić nas w rozterkę, przykład świętej Teresy z Awili skłania nas, by o nic się nie troszczyć, by niczym się nie płoszyć, gdyż Bóg wie wszystko, gdyż Bóg widzi wszystko, gdyż Bóg jest wszechmocny — i kocha nas.

Naczelnym waszym zadaniem w chwili obecnej jest modlitwa. Nie zniechęcajcie się, mimo pozornych milczeń Pańskich: działajcie tak, „jakgdyby modlitwa nie wystarczała", módlcie się tak, jakgdyby działanie było nieużyteczne".

W nadziei.

Tak więc, zamiast przerzucać się z jednej ostateczności w drugą, zamiast być igraszką propagandy i proroctw pesymistycznych nie bądźcie nigdy ludźmi małej wiary (Mat. XIV, 31). Słuchajcie, oto do was, do waszych serc skierowują się dziś płomienne słowa Proroka Izajasza: „Nawróćcie się do mnie, a będziecie zbawieni, wy wszyscy, co zamieszkujecie ziemię: **bom ja Bóg, i niemasz innego**". (Iz. 45, 22). Tak jak ludowi izraelskiemu, potężny głos proroka przypomina wam, że nie winniście pokładać nadziei ani w Asyrii, ani w Egipcie, lecz tylko w jednym Bogu. (Iz. 28, 33).

W obliczu wzrastających niebezpieczeństw chrześcijanie nie zgodzą się nigdy na to, ażeby redukować tragedię współczesną li tylko do czysto ludzkich konfliktów: co nie znaczy, jakoby mieli lekceważyć doczesne środki zaradcze, skądkolwiek by szły, czy to z wewnątrz, czy też z zewnątrz. Ani na jednej, ani na drugiej półkuli nie będą szukać oparcia: sprawdziliby rychło, że takie fortyfikacje walą się z kolei, pozostawiając po sobie więcej gruzów, niż kryły złudzeń. Przed sobą i ponad sobą szukać będą światła i mocy. W Bogu znajdą lek na trapiące ich nieszczęścia i tajemnicę nowej przyszłości. Rzuceni przez Opatrzność na rubieże świata, kędy ścierają się ze sobą i krzyżują dwie cywilizacje, potrafią wybrać, przekładając nad zawodne, ludzkie obietnice, **rękojmię i realizm Nadziei.**

MODLITWA

O Boże, który w obu Testamentach uczysz nas czcić tajemnicę Zmartwychwstania, prosimy Cię, daj nam poznać miłosierdzie Twoje, abyśmy, przyjmując tu na ziemi dary łaski Twojej, trwali w ufnym oczekiwaniu przyszłej szczęśliwości: przez Pana Naszego Jezusa Chrystusa...

Dan w Paryżu, 25 lutego 1948 roku,
w dzień świętego Macieja Apostoła

† *EMANUEL KARDYNAŁ SUHARD*
Arcybiskup Paryża.

(tłum. **Maria Winowska**).

ŚW. PAWEŁ APOSTOŁ A HELLENIZM

W książce mojej pt. „Dzieje Pawła z Tarsu" (Warszawa, 1947) jeden z rozdziałów poświęciłem szczegółowemu omówieniu **„domniemanego i rzeczywistego** wpływu hellenizmu na poglądy Pawła" (str. 429—455). Już z takiego sformułowania tytułu rozdziału widać, że przeciwstawiam się tym egzegetom, którzy teologię Pawłową wyjaśniali w oparciu bądź to o bezpośrednią zależność od hellenizmu, bądź też od tej szczególnej jego formy, którą możnaby nazwać aleksandrynizmem. Judaizm na diasporze w mniejszym czy większym stopniu aleksandrynizmowi ulegał, stwarzając nawet szczególne formy interpretacji Pisma św.

In corpore articuli wykluczyłem w sposób stanowczy wpływ na paulinizm ze strony dwóch najbardziej rozpowszechnionych w pierwszym wieku naszej ery kierunków filozoficznych:

1. **Platonizmu:** „Jak z powyższego wynika, niezależnie od tego, w jakim stopniu kierunki filozoficzne Grecji były Pawłowi znane, śladów jednego z nich, platonizmu, przechowało się w pismach jego nie wiele. Paweł nie był platonikiem jak współcześnie z nim żyjący, Filo z Aleksandrii. Owszem, filozoficzne podłoże paulinizmu na zgoła innych oparte jest zasadach, nieraz diametralnie przeciwstawnych filozofii Platona" (str. 437).
2. **Stoicyzmu:** „Ma słuszność A. Schweitzer, gdy pisze, że paulinizm innym ożywiony jest duchem aniżeli Stoa. Jego twórca przejęty jest obawą przed śmiercią, znikomością rzeczy i tęskni do innego życia. Stoik podobne myśli poczytuje za namiętność" (str. 442).

Nie pominąłem również modnych w pewnych kołach rozważań na temat zależności Pawła od religii misteriów, podkreślając „brak wszelkich zapożyczeń doktrynalnych z religii misteriów" (str. 449). Jednym słowem, to co niektórzy uczeni lansowali jako wyraz ideologicznej łączności Pawła z platonizmem, stoicyzmem czy religiami misteriów, pomieszczone zostało przeze mnie w kategorii wpływów **„domniemanych"**, nie znajdujących w paulinizmie żadnego potwierdzenia. Toteż nie bez zdziwienia przeczytałem w pewnej recenzji mego dzieła, że „starałem się uwypuklić w swym bohaterze pierwiastek przede wszystkim hellenistyczny, czysto ludzki... Do niego też odniosłem niemal wszystko, co w osobowości Pawła jest wielkie i piękne".

Wobec wyraźnych tekstów w mojej książce możnaby właściwie nad tym

(jak i nad innymi urojeniami recenzenta) przejść do porządku dziennego. Samo zagadnienie jednak jest do tego stopnia interesujące i wskazane przez różne kierunki badań biblijnych w ostatnich czasach, że zasługuje na krótkie omówienie. Wydaje się to tym bardziej konieczne, że, jak widać, panują u nas w tej dziedzinie poglądy raczej chaotyczne, choć gdzieindziej zdołano już sprecyzować stanowiska i wykreślić właściwe drogi rozwoju chrześcijaństwa w pierwszym stuleciu naszej ery.

*

Należałoby jednak na wstępie uczynić dwa zastrzeżenia:

1. żaden z uczonych katolickich nie utrzymuje, jakoby istniała zależność ideologiczna, doktrynalna między paulinizmem z jednej, a hellenizmem z drugiej strony. Przeciwnie, wszyscy zgodnie podkreślają, że nawet zbieżność czysto terminologiczna, formalna wyklucza przy bliższej analizie wszelką zależność treści. Nie omieszkałem zaznaczyć tego z naciskiem już w przedmowie mego dzieła: „I jeżeli mamy to już nazwać hellenizacją chrześcijaństwa, to jedynie w tym znaczeniu, że grecka forma posłużyła tu do wyrażenia chrześcijańskiej treści, nieraz całkowicie obcej ówczesnym greckim pojęciom" (str. 6), wracając do tego niejednokrotnie przy omawianiu poszczególnych punktów doktryny Pawłowej. (str. 437, 439—442, 449—455).

2. Chrześcijaństwo nie stworzyło ani nowego języka, ani nowych rodzajów literackich, ale wykorzystało języki i rodzaje literackie już istniejące. Chodzi tu w pierwszym stuleciu głównie o język aramejski i grecki oraz o właściwe tym językom formy literackie. Stosunek wpływów czy też zależności musi zatem dotyczyć jednej z tych grup: judaistycznej, ewentualnie hellenistycznej. Tę podwójną bowiem, (w znaczeniu formalnym) postać chrześcijaństwa stwierdzamy historycznie w pierwszym wieku naszej ery. Trudność rozwiązania leży w tym, że sam język nie przesądza jeszcze przynależności do określonej grupy: znamy przecież literaturę niewątpliwie judaistyczną pisaną po grecku.

Dlatego przy pisaniu biografii św. Pawła mieć trzeba ustawicznie na uwadze:

1. **treść chrześcijańskiego objawienia**, znaną naówczas jedynie w tradycji ustnej, a św. Pawłowi podanego bezpośrednio w momencie nawrócenia pod Damaszkiem w myśl jego słów: „Bom jej (tj. Ewangelii) nie otrzymał ani też nauczył się od człowieka, ale przez objawienie Jezusa Chrystusa". (Gal. I. 12),
2. **rozległe szlaki jego działalności**, rozwijanej przeważnie, chociaż nie wyłącznie w krajach, leżących w zasięgu greckiej kultury;
3. **jego znamienne oświadczenie:** „Dla tych, którzy byli bez Zakonu (s t a ł e m s i ę) jakbym był bez Zakonu (chociaż bez Zakonu Bożego nie byłem, alem był pod Zakonem Chrystusowym), abym pozyskał tych, którzy byli bez Zakonu". (1 Kor. 9, 21).

*

Uwagi powyższe stanowią konieczne przesłanki do tego, co należy nazwać już nie **„domniemanym"** ale **„rzeczywistym"** wpływem hellenizmu na

św. Pawła. Wpływ ten wyśledzić i zakres jego w ogólnych przynajmniej zarysach nakreślić nie trudno w oparciu o bieg życia Apostoła i pozostawione przezeń pisma w formie 14-tu listów kanonicznych.

Paweł pochodził z Tarsu. To prawda, że właściwie nic nie wiemy o tym, jakoby odbywał on w tym mieście regularną naukę w szkole gramatyków i retorów greckich, ale też nic jej nie wyklucza, a przeciwnie wiele danych zdaje się na to wskazywać. W każdym razie nie można lekceważyć jego pochodzenia z miasta o bogatej kulturze umysłowej i charakterze kosmopolitycznym. Uznają to nawet ci z pisarzy, którzy, jak K. Pieper skądinąd nie godzą się na hipotezę wykształcenia Pawła na sposób grecki: „Ale życie to umysłowe (w Tarsie), jednak nie minęło tak, żeby nie pozostawiło żadnego zgoła śladu na wrażliwej duszy chłopca i młodzieńca i nie wywarło nań żadnego wpływu" („Św. Paweł") Kraków, 1929, str. 84).

Jego znajomość języka greckiego przez różnych egzegetów różnie była oceniana. Dzisiaj nie uważamy go ani za wybitnego greckiego stylistę, ani też wcale nie zamierzamy niedoceniać tej strony jego pism pod pozorem, że jego język niczym się nie różni od języka popularnego, jakiego wówczas mieszkańcy Wschodu używali powszechnie. Nägeli wykazał, że chociaż język Pawła nie jest w ścisłym znaczeniu literackim, to jednak ma z nim wiele punktów stycznych („Der Wortschatz des Apostels Paulus", Göttingen, 1905), a M. J. Lagrange bez zastrzeżeń pogląd taki przyjmuje: „Apostoł swych wyrazów nie czerpie ze słownictwa szkoły, jednakże niektóre z nich są tego rodzaju, że wskazują na lekturę dobrych dzieł lub przestawanie z tymi, którzy je czytali" („Epître aux Romains", Paris, 1922, 43).

Tu nasuwa się bezpośrednio zagadnienie znajomości przez św. Pawła literatury i filozofii greckiej w stopniu znajdującym swój wyraz w jego pismach. W tej żywo dyskutowanej jeszcze dzisiaj kwestii w książce mojej zająłem stanowisko, które śmiało nazywam **umiarkowanym.** Chociaż bowiem nie zamierzam „książek greckich wytrącić Pawłowi z ręki" (str. 434), to jednak zastrzegłem się zdecydowanie przeciw hipotezie Reizemsteina o „planvolles Studium" ze strony Pawła w tej dziedzinie nazywając ją „wręcz chimeryczną" (str. 435). Podkreśliłem też, że „dziejami filozofii greckiej Paweł nie interesował się po prostu. I trudno go sobie wyobrazić pochylonego nad traktatami Arystotelesa czy dialogami Platona" (str. 437). Czyniąc to zdawałem sobie sprawę, że wielu egzegetów katolickich godzi się na znajomość filozofii greckiej przez Pawła w sensie głębszego poznania jej istoty i kierunków: dominikanin M. J. Lagrange pisał przecież bez zastrzeżeń „Paul connaissait mieux la philosophie qu'on ne le pensait avant la démonstration de M. Norden" („*Revue Biblique*", 1914, 448), a również dominikanin F. M. Braun sądzi nawet, że język grecki był pierwszym językiem, jakiego Paweł się nauczył, co mu pozwoliło poznać filozofię grecką *a base de stoïcisme* („Histoire générale des religions", Paris, 1945, 162). Może jednak najbardziej zależność tę, oczywiście nie w znaczeniu doktrynalnym, ale raczej w sensie zrozumienia wartości kultury greckiej, **jej humanizmu,** z wyraźnym przeciwstawieniem się tendencjom judaizmu pod tym względem podkreślili: P. Rousselot i jezuita J. Huby. Zdanie ich jest

tak znamienne, że warto je streścić w dłuższym wywodzie: Postawa św. Pawła wobec człowieka z wielu powodów zasługuje na uwagę. Po raz pierwszy dotykam tu kwestii ustosunkowania się Kościoła do tego, co nazywamy humanizmem w znaczeniu szerokim. Wskazywano często na to żywe zainteresowanie (*ce goût si vif*), które Pawła żyda i faryzeusza obrzezanego w ósmym dniu po narodzeniu, wiodło do cywilizacji helleńsko-łacińskiej. Wiadomo jak chętnie odwołuje się on do porównań (na niekorzyść tego, co spotykał w księgach prorockich) z wojskowego czy cywilnego życia mieszkańców imperium, do powiedzeń greckich poetów, znanym jest jego podziw dla *pax romana* i porządku w imperium. Nie mniejszym jest wpływ greckiego ideału na jego pogląd doskonałości moralnej. Paweł nie tylko że poświęcił swe życia apostolskie zrywaniu więzów teologii narodowej (*à rompre l'étroitesse de la théologie nationaliste*), ale nadto usiłował oddziałać na człowieka bardziej rozwiniętego, bardziej pełnego niż ten, którego wychowały nakazy Mojżesza. Oko Pawła dostrzegło poza jego narodem ideał człowieka bardziej wzniosły i bardziej doskonały. Toteż nie Izraei dostarczył mu wzoru do znanego zdania w liście do Filipian 4, 8.. Ale trzeba było pewnego upływu czasu, żeby Żyd, jakim był Paweł, zrozumiał, że chrześcijaństwo wcale nie musi być tylko udoskonaleniem Żyda ale również i Greka. (J. Huby, „Christus", Paris, 1923, 1016).

*

Jeżeli uważałem za stosowne przytoczyć zdania powyższe, to nie dlatego, abym podzielał je całkowicie, ale jedynie celem wskazania, jak trudno jest biografowi Pawła uniknąć Scylli judaizmu nie wpadając na Charybdę hellenizmu. Ten, który za przykładem mego recenzenta chciał swe stanowisko wobec Apostoła narodów zawrzeć w formule: „Na wspaniałą postać Apostoła narodów złożyły się trzy główne pierwiastki: hellenistyczny, dość nikły, żydowski silny i wszechwładny chrześcijański, nadprzyrodzony" wypowiedziałby banał i to domagający się korektury. Naprzód dlatego, że takie sformułowania są zawsze ryzykowne, a nigdy nie przekonywujące. A po wtóre, że określenie „(pierwiastek) hellenistyczny dość nikły" **jako mogące się odnosić wyłącznie do formy poglądów Pawła** jest zgoła fałszywe. A znowu charakterystyczny dodatek: „żydowski silny i wszechwładny chrześcijański, nadprzyrodzony" musiałby być inaczej zredagowany. Boć przecież „żydowski" w takim ujęciu obejmuje i Stary Testament i z tego tytułu w określonym zakresie jest również nadprzyrodzony. A wszechwładny chrześcijański **odnosi się znowu wyłącznie do treści poglądów św. Pawła** i musi być rozpatrywany na zgoła innej płaszczyźnie.

Tę chrześcijańską treść paulinizmu miałem na względzie, gdym pisał: „Pod względem doktrynalnym Paweł oparł się bezpośrednio na tradycji ewangelicznej wolnej od wszelkich nalotów hellenizmu" (str. 454).

Bo też Paweł z Tarsu nie jest dla mnie ani bohaterem hellenizmu, ani rabinem żydowskim, snującym w nieskończoność przędzę kazuistyki egzegetycznej — ale Apostołem Jezusa Chrystusa i wykonawcą Jego woli (str. 618).

Ks. Eugeniusz Dąbrowski

MYŚL CHRZEŚCIJAŃSKA

W listopadowym numerze „Nouvelle Revue Théologique" z 1947 r. zamieścił J. Danielou S. I. niepospolite rozważania na powyższy temat, która w obszernych wyjątkach przytaczamy.

„Przede wszystkim spytać trzeba, co znaczą słowa: „myśl chrześcijańska" i jaki sens należy im nadać. Bo chrystianizm nie od razu był systemem filozoficznym i mądrością; najpierw był faktem a raczej serią wydarzeń. Księgi Święte chrześcijańskie: Stary i Nowy Testament, opisują historię począwszy od momentu powołania Abrahama aż do Zesłania Ducha Św., historię, w której momentem przełomowym było Zmartwychwstanie Chrystusa. Chodzi tu o historię w pewnym dynamicznym aspekcie wyrazu, o wydarzenia, które w całym splocie zjawisk mają swoje własne miejsce. Z drugiej strony fakty te należą równocześnie do innego nurtu historii, równie historycznego jak i poprzedni, jednakże nie podpadającego pod metody historyczne — mianowicie do historii *magnalia Dei* („wspaniałości Bożych")."

Te historyczne wydarzenia nie zapowiadają wprawdzie nowej epoki w dziejach myśli, przynoszą jednak zasadniczą i głęboką przemianę egzystencji ludzkiej. Oto rodzi się nowy sposób istnienia, „wtóre stworzenie". Pozycja człowieka ulega całkowitemu przekształceniu, a z tym wszelka myśl musi się przecież liczyć. Zmiana myśli jest uzależniona od zmiany istnienia. Przemiana ta polega na wszczepieniu człowieka za pośrednictwem Chrystusa w porządek nadprzyrodzony, będący uczestnictwem w życiu samego Boga. Chodzi tu o porządek szczególnej rzeczywistości, absolutnie przekraczający wszystko co przyrodzone, o ukryty Boży zamiar przyjęcia nas za synów, o tajemnicę przygotowaną już w Starym Przymierzu, dokonaną przez Wcielenie, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie Pańskie, zrealizowaną przez założenie Kościoła — „nowego kosmosu", w dzień Zesłania Ducha Św.

Znamienne jest to, że dwaj najwięksi geniusze starożytności chrześcijańskiej: Orygenes i Augustyn zgodnie uznali, że chrystianizm dokonał zmiany raczej w sferze rzeczywistości niż w sferze myśli.

Lecz owo wtóre stworzenie, ów świat łaski, będący pełnią rzeczywistości chrześcijańskiej — zetknął się ze światem myśli. W tym momencie pojawia się myśl chrześcijańska. Myśl chrześcijańska jest więc myślą zmodyfikowaną przez „fakt chrześcijański". Nie chodzi zatem o jakąś szczególną strukturę umysłową tak, jak szczególne typy umysłowości rodzą myśl chińską, arabską, czy grecką, chodzi o pewną nową obiektywną rzeczywistość, która narzuca swój wpływ myśli, niezależnie od tego, z jakiego ona powstałaby źródła. Nie można mówić o myśli chrześcijańskiej w tym samym sensie, jak mówi się o myśli greckiej, czy też hinduskiej. Możliwa jest przecież myśl grecka chrześcijańska i myśl hinduska chrześcijańska. Chrystianizm nie wiąże się z żadną specjalną umysłowością.

Punkt ten został należycie sprecyzowany przez Gilsona i Maritain'a w związku z dyskusją o filozofii chrześcijańskiej. Wykazali oni, że nie było filozofii *naturaliter* chrześcijańskiej — lecz że filozofia chrześcijańska była w dziejach myśli faktem uwarunkowanym obiektywnie przez

dane Objawienia, subiektywnie zaś, przez ożywienie rozumu — łaską wiary. Rzeczywistość chrześcijańska sama w sobie zawiera swą myśl. Chrystianizm jest Życiem i Światłem, Sakramentem i Dogmatem. W rozważaniach tych nie chodzi jednak o myśl czysto teologiczną i objawioną. Chodzi o jej oddźwięk w sferze myśli filozoficznej i religijnej.

Historyczne spotkanie chrystianizmu i myśli dokonało się u apologetów greckich, zwłaszcza u Justyna. Data zetknięcia się Justyna-filozofa szukającego prawdy i mądrości ze starcem-chrześcijaninem, który zapoznał go z Ewangelią, to zarazem data historyczna w dziejach myśli ludzkiej. (Nie należy szukać tego spotkania hellenizmu z chrystianizmem wcześniej: u św. Jana czy św. Pawła. U tych autorów myśl jest jeszcze czysto biblijna, mimo że język — grecki). Odtąd w krajach śródziemnomorskich rozwija się myśl chrześcijańska zachodnia, która od Justyna aż po czasy dzisiejsze jest jedyną formą historyczną tej myśli: to myśl chrześcijańska o strukturze hellenistycznej.

Lecz ta forma myśli chrześcijańskiej nie jest jedyną formą możliwą. Bo myśli chrześcijańskiej nie należy utożsamiać z myślą grecką chrześcijańską. Wyznaczają ją pewne apriorycznе warunki, te mianowicie, dzięki którym filozofia ta stała się — *philosophia perennis*. Niebawem spróbujemy ją określić. O ile objawienie chrześcijańskie jest już faktem dokonanym, o tyle mamy pełne prawo twierdzić, że myśl chrześcijańska dopiero się rozpoczyna, że stawia pierwsze kroki. Taka hipoteza jest zupełnie uprawniona. Wydaje się istotnie, że rzeczywistość chrześcijańska wcielać się będzie w innego typu umysłowości i w filozofie przez nie zrodzone. Z tego punktu widzenia przeżywamy okres przełomowy myśli chrześcijańskiej: w krajach, gdzie dotychczas chrystianizm sprowadzał ze sobą formę hellenistyczną, pojawi się — wraz z niezawisłością kulturalną — myśl chrześcijańska: chińska, hinduska, japońska, arabska. Trzecie tysiąclecie, w które wkraczamy, przyniesie zapewne w tej dziedzinie ważne rozstrzygnięcia.

Nie należy zapominać, że zagadnienie wcielenia rzeczywistości chrześcijańskiej w rozmaite myśli — jest już postawione, i to od zarania chrystianizmu. Objawienie zostało najpierw wyrażone przez umysłowość żydowską t. zn. semicką. Transkrypcja tej nauki na formę hellenistyczną napotkała na bardzo skomplikowane trudności. Trzeba było zapożyczać wyrazy o zupełnie odmiennym znaczeniu — nadać im sens nowy; przekład nigdy nie bywał tak doskonały, by dawna treść słowa nie zabarwiała jakoś na nowo terminu biblijnego. I tak *memra*, słowo żydowskie, oznacza coś zupełnie innego, niż *logos* greckie, którym je zastąpiono. Tak więc *logos* chrześcijańskie stanowi nową kategorię; jest to termin biblijny, któremu rzeczywistość kulturalna udziela nowych odcieni. Wreszcie *thora* żydowska nie jest jednoznaczna z *nomos* greckim, *Lex*: jest nakazem osobistym Boga żywego i nie ma nic wspólnego z przepisami prawnymi. Poznając Biblię przekonujemy się, do jakiego stopnia myśl chrześcijańska zachodnia jest zhellenizowanym Objawieniem. W ten sposób myśl chrześcijańska wcieli się w inne wielkie kultury; i tak przeróżne formy odzwierciadlają w sobie

jedną jedyną Ewangelię Chrystusową, a każda z nich uwydatnia jeden z jej wielu aspektów.

Określiwszy więc swoistą naturę myśli chrześcijańskiej, należy sprecyzować istotne jej znamiona. W opisie tym chcielibyśmy mówić o rysach wszelkiej myśli chrześcijańskiej, o wszystkim, co myśl musi przejąć z chrystianizmu, by zasłużyć sobie na miano chrześcijańskiej. By wyjaśnić te punkty, musimy powrócić do faktu zetknięcia się myśli greckiej z rzeczywistością chrześcijańską, bo ten fakt przedstawia dla nas jedyny historycznie dany teren dla eksperymentu. Lecz eksperyment ten jest tak rozstrzygający i tak dobrze ujmuje znamiona powszechności chrystianizmu, że może posłużyć za przykład. W tym celu odwołujemy się do wypadku najdobitniejszego, o którym już wspomnieliśmy: do Orygenesa. Dialog między Celsusem a Orygenesem*) świadczy o pokrewieństwie umysłowym tych dwu platoników. Nieporozumienia płyną jedynie z niezgodności chrystianizmu z platonizmem. Oto eksperyment o wyjątkowym tu dla nas znaczeniu.

Punkty sporne obu myśli sprowadzić można do trzech zasadniczych zarzutów, jakie Celsus stawia chrystianizmowi. Zarzuty proste, niefilozoficzne, do dziś stanowiące główne momenty oporu myślowego przeciw chrystianizmowi, zarzuty, które zarazem określają rzeczywistość chrześcijańską w jej nie dających się ścieśnić granicach.

Oto one:

1. Powołujecie do swych szeregów zarówno prostaczków i grzeszników jak i mędrców. „Słuchajmy kogo oni wzywają: wszyscy grzesznicy, wszyscy prostaczkowie, wszyscy maluczcy i wszyscy wydziedziczeni — ci właśnie osiągną Królestwo niebieskie" (Przeciw Celsusowi III, 59).

2. Obalacie tradycje starożytne przynosząc nowy kult (Przeciw Celsusowi V, 25).

3. Naiwnie upieracie się przy twierdzeniu, że Bóg interesuje się wami więcej niż innymi ludźmi.

Te trzy zarzuty, tak popularne w swej formie, tak podobne do tych, jakie dziś jeszcze słyszymy, chrystianizm nieustannie napotyka ze strony tej myśli, która odrzucając naukę chrześcijańską sama sobie chce wystarczyć. Zobaczymy, w czym te zarzuty dotykają trzech istotnych rysów rzeczywistości chrześcijańskiej.

Dla myśli filozoficznej Bóg stanowi sferę najwyższą w hierachii istot. Hierarchia ta rozpościera się od najniższego szczebla, jakim jest natura, aż do najwyższego — do bóstwa. Natura jest obca Bogu. Mądrość człowieka zmierza do wyzwolenia go z wszystkiego, co zmysłowe, by żył tylko tym, co zbliża go do bóstwa. Boski jest umysł. To sfera najwyższa bytu: sfera ludzi, bohaterów i bogów. Platon i Plotyn uważają zjednoczenie z tym, co boskie, za jedynie godne maksymalnego wysiłku. Dostęp do bóstwa jest bardzo trudny, możliwy jedynie dla elity filozofów. Oto wizja

*) Miura Stange: Celsus und Origenes.

platońska. Echa jej śledzić można we wszystkich koncepcjach mądrości ludzkiej, w buddyzmie i w neoplatonizmie, u Platona i u Spinozy.

Natomiast Bóg żywy z Biblii rozsadza całkowicie tę koncepcję. Nie utożsamia się z żadnym bytem naturalnym (essentia), nie jest najwyższym w hierarchii bytów naturalnych. Jest ponad wszelkimi takimi bytami. Linia podziału biegnie nie pomiędzy światem intelektu a światem zmysłów, lecz między Stworzycielem a stworzeniem. Istnieje przepaść między Bogiem a wszelkim duchem stworzonym. Bóg powołać więc może stworzenie do uczestnictwa w Swym życiu, a nie pociąga to za sobą ani cienia panteizmu — wobec radykalnej różnicy, że Bóg **posiada** swe życie ze swej natury, a człowiek **otrzymuje** życie boże przez łaskę.

Oto do jakiego stopnia koncepcja ta modyfikuje stosunki między Bogiem a człowiekiem i jaką daje odpowiedź na zarzut Celsusa. Dla Celsusa Bóg jest zarazem dostępny i trudny do osiągnięcia; tylko mędrcy mają drogę otwartą. Dla chrześcijan sprawa przedstawia się inaczej. Bóg jest absolutnie niedostępny a zarazem bardzo łatwy do osiągnięcia. Człowiek nie może w żaden sposób Go pochwycić, Jego transcendencja jest bezwzględna. I nie jest to tylko transcendencja metafizyczna, jest to również tajemnica świętości Boga, całkowicie odcinającego się od stworzenia posiadaniem substancjalnej szczęśliwości. Lecz Bóg niedostępny jest zarazem Bogiem żywym, przejawiającym się i udzielającym się przez miłość. By poznać Go, nie trzeba wysiłku intelektualnego, trzeba pokory duszy. I Bóg niedostępny staje się w ten sposób Bogiem bardzo bliskim, Bogiem, który objawia się nie filozofom i uczonym, lecz pokornym i maluczkim. Oto czego w istocie uczy Ewangelia. Zwraca się do grzeszników, a więc do wszystkich, bo wszyscy są grzesznikami; środkiem do poznania Boga jest rozpoznanie siebie jako grzesznika. Zwraca się do prostaczków, a więc do wszystkich, bo wszyscy są prostaczkami; wiedza ludzka jest nicością i głupstwem wobec mądrości krzyża. Zwraca się do maluczkich, bo Jezus powiedział: „Jeśli nie staniecie się jako jedno z dziatek, nie wnijdziecie do Królestwa". Nędzny niewolnik nawrócony, bliższy jest Bogu żywemu, niż Celsus-platonik. Oto nowość chrześcijańskiego Boga.

Drugi zarzut Celsusa wymierzony jest przeciw nowości chrystianizmu. Widocznym źródłem tego zarzutu jest wrogość dawnych tradycyjnych kultów pogańskich wobec chrystianizmu. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa jesteśmy świadkami rozpaczliwego wysiłku pogaństwa, by utrzymać się przeciw wzbierającej fali „nowej" religii. W owych czasach poganizm utożsamia się z konserwatyzmem; oto znamienne słowa Juliana: „Nienawidzę wszelkiej inowacji, zwłaszcza w sprawach dotyczących bóstw". Religia pogańska, ze swą różnorodnością kultów u różnych narodów, jest dla Juliana porządkiem wiecznym, ustanowionym przez bogów, porządkiem, któremu młody chrystianizm ze swym uniwersalizmem i swą nowością przeciwstawia się jako siła rewolucyjna i przewrotowa.

Ale ten konflikt zewnętrzny kryje sprzeczność głębszą. Oto dla myśli greckiej boskim jest nieruchomy świat idei. W tym nieruchomym świecie nawet zmienność podporządkowana jest prawom niezmiennym, które wy-

kluczają z niej wszelką odnowę i czynią z niej jedynie ruchomy refleks tego, co nieruchome. Doskonałym ruchem jest wieczny, okrężny ruch gwiazd. Na podobny, cykliczny sposób pojmuje się historię ludzkości. To doktryna wiecznego powrotu, w którym u kresu roku kosmicznego wszystko powtarza się na nowo. Po pożarze kosmicznym odradzają się wieki złote. Nowość jest raz na zawsze wykluczona. Świat jest odwiecznym odbiciem idealnego modelu.

Tej wizji rzeczywistość chrześcijańska przeciwstawia wiarę w jedyną, nieodwracalną wartość faktu Wcielenia. Coś dokonało się w sposób nieodwołalny. I już nic nigdy nie zdoła oddzielić natury ludzkiej od natury boskiej. Nie ma możliwości powtórnego upadku. Cała ludzkość została ocalona. Historia aktualizuje w jednostkach to, co dokonało się w całej naturze. Stało się coś, co zmieniło zasadniczo jakościową naturę czasu tak, że już nie ma powrotu. Jest odtąd tylko jedna przeszłość i jedna przyszłość. Owa wiara w nieodwracalny charakter dopełnionego zbawienia jest źródłem nadziei chrześcijańskiej. Nadzieja ta przeciwstawia się greckiej melancholii, godzącej się na wieczne nawroty wszechrzeczy.

Można więc powiedzieć, że chrystianizm narzucił myśli swoją koncepcję historii. Godne jest uwagi, że pierwsi chrześcijanie mieli trudność z wykazaniem **nowości** faktu Wcielenia. Nie mieli do tego żadnego narzędzia intelektualnego. Wobec stanowiska Żydów, którzy przeczyli nowości chrystianizmu i wobec stanowiska gnozy, negującej łączność chrystianizmu z judaizmem, pierwsi chrześcijańscy pisarze: Justyn, Barnaba skazani byli na ślepe próby. Idea, że jakiś porządek rzeczy jest fałszywy dlatego, że przestał być aktualny, jak to było właśnie w wypadku judaizmu, była zbyt radykalnie sprzeczna z myślą starożytną, by można było łatwo ją wyrazić. Kapitalną zasługą Ireneusza z Lyonu w dziejach myśli chrześcijańskiej było wprowadzenia pojęcia historii, wyjaśniającego „fakt chrześcijański". Oto najtypowszy przykład kategorii stworzonej po to, aby sprostać wizji rzeczy narzuconej przez rzeczywistość chrześcijańską.

Rzec można, że myśl współczesna — od Hegla do Marxa i Bergsona — chrystianizmowi zawdzięcza ukucie kategorii podstawowych dla pojęcia historii. Pierwsza z nich dotyczy ważności **wydarzenia**. Wydarzenie nie jest zwykłym wypadkiem w porządku wiecznym. Jest jedyne, nieodwracalne i bezwzględne. Wprowadza raz na zawsze nowy element. Jest twórcą wartości. Mówiąc językiem Bergsona: „ewolucja jest twórcza". I to staje się prawdą w najwyższym stopniu od chwili Wcielenia. Ważność tego centralnego wydarzenia udzieliła się i innym wydarzeniom. Drugą kategorią jest pojęcie **postępu**: historia — w pełnym sensie tego słowa — oznacza następstwo wydarzeń, które ku czemuś stopniowo zmierzają, które stanowią nieodwołalną realizację planu. Takie pojęcie historii przeciwstawia się koncepcjom katastroficznym, gnostyckim czy spenglerowskich, dla których **stawanie się** składa się z wydarzeń nie związanych ciągłością ani postępem.

Oto wszystko, co w myśli powszechnej zachowało się z teologii chrześcijańskiej, jeśli chodzi o pojęcie historii. Jednakże trzeba dodać, że wizja

chrześcijańska nie ogranicza się do pojęć wydarzenia i postępu. Gdyby tak było, byłaby po prostu koncepcją ewolucjonistyczną. Tymczasem koncepcja chrześcijańska ma w rzeczywistości charakter eschatologiczny. Pojęcie końca *(eschaton)* jest w niej pojęciem o roli centralnej i to w dwojakim sensie: po pierwsze: historia nie jest postępem nieskończonym, lecz posiada swój kres; dokonuje się w ramach określonego, ograniczonego planu, zwanego przez Ojców Kościoła Tygodniem kosmicznym, po którym następuje ósmy dzień (symbolem jego i proroctwem jest w liturgii niedziela). Po drugie: owym końcem jest chrystianizm. Bo Chrystus obiecał przyjść u kresu czasów, by nadać światu jego ostateczną formę. I nic już po chrystianizmie nie będzie. Jest on *eschatos, novissimus*. Jest odwieczną młodością świata. Wszystko w zestawieniu z nim staje się przestarzałe. Oto jaskrawa różnica między wizją chrześcijańską a hellenizmem: dla Juliana kryterium prawdy była starożytność, dla chrześcijan natomiast kryterium tym jest nowość. Prawdziwy człowiek, to człowiek i wewnętrzny i duchowy, lecz także i człowiek nowy.

Chrześcijańska koncepcja historii wymaga jednak dalszej analizy. Powiedzieliśmy, że nowość jest cechą charakterystyczną dla chrystianizmu. Lecz powiedzieliśmy także, że decydująca chwila nadeszła wraz z Chrystusem. Wszelka nowość jest w Nim dana.

Chrystianizm nie uznaje ani postępu samego dla siebie, ani samej dla siebie tradycji. Pojęcia te w chrystianizmie już jako takie nie mają znaczenia, mają je jedynie w odniesieniu do Chrystusa. Herezje błądziły uznając za absolut jedno z tych dwu pojęć, nawracając do statycznego hellenizmu lub popadając w skrajny ewolucjonizm heglowski, czy marksistowski. Integryzm i modernizm popełniają te właśnie przeciwstawne błędy. Dla chrystianizmu nie ma ideologii postępu, ani ideologii wiecznych idei. Istnieje tylko „fakt Chrystusowy", dokoła którego ześrodkowuje się wizja rzeczywistości.

Trzeci zarzut Celsusa najbardziej zaskakuje. Dotyczy on wartości człowieka. Celsus zarzuca chrześcijanom, że w śmieszny sposób przypisują samym sobie większą ważność niż człowiekowi w ogóle: „Żydzi i chrześcijanie przypominają gromadę nietoperzy, mrówek, które wychodzą ze swych zakamarków, żab, które urządzają „zebranie" dokoła bagna, robaków zgromadzających się na brzegu bajora, by powtarzać sobie: to nam Bóg najpierw objawił wszystkie rzeczy; nie zważając na wszechświat i bieg gwiazd, dla nas tylko rządzi szukając, jakim by sposobem zjednoczyć nas ze sobą na wieczność. Zostaliśmy przez Boga stworzeni na Jego podobieństwo: wszystko nam jest podporządkowane: i ziemia, i woda, i powietrze, i gwiazdy (Przeciw Celsusowi IV, 23).

Krytyka ta posiada dwa oblicza. Przede wszystkim Celsus kwestionuje w chrystianizmie jego pretensje do elitarności w stosunku do pozostałych religii. Jakim prawem chrześcijanie uważają siebie za przedmiot szczególnej troski ze strony Boga? W krytyce swej — na wskróś nowoczesnej — Celsus porównując chrystianizm z innymi religiami usiłuje wykazać, że nie ma w nim nic takiego, czego by nie było w tamtych. Jest jedna jedyna

religia; „religie" są tylko jej przybliżeniem i chrystianizm jest właśnie jednym z takich przybliżeń. A drugi aspekt krytyki Celsusa dotyczy wagi, jaką chrystianizm w sposób już bardziej ogólny przypisuje człowiekowi. Dla Celsusa boski — jak powiedzieliśmy — jest porządek wieczny kosmosu. Człowiek włączony jest w ten porządek jako jedno z jego kółek. Stanowi część natury. Człowiek w tej wizji jest elementem całości mizernym i bez znaczenia.

Nie trzeba chyba akcentować nowoczesnego piętna tej krytyki. Dotyka ona istotnych momentów chrześcijańskiej wizji rzeczy. Podobnie nowoczesny relatywizm i synkretyzm traktują chrystianizm jako jedną z form życia religijnego i jego pretensje do tego, by być przedmiotem szczególnej interwencji bożej wydają się im bezpodstawne. Myśl naukowa współczesna kwestionuje wizję antropocentryczną chrystianizmu. Im dalej nauka sięga w głębiny przestrzeni i czasu, tym bardziej ludzkość zdaje się być zagubiona w niezmierzonej naturze — jako coś nietrwałego i kruchego; ta myśl nie dostrzega w niej nic wyjątkowego. Dla współczesnego naturalizmu wszystkim jest rzeczywistość, wszystkim kosmos i wszystkim społeczeństwo; indywiduum jest tylko częścią, kółkiem całkowicie podporządkowanym całości.

Tymczasem chrystianizm przeciwstawia się w sposób radykalny tej wizji rzeczy. Dla niego jeden człowiek jest czymś więcej niż cały świat natury. Jedna osoba jest sama dla siebie całością, nie wolno jej nigdy traktować jako części. Wystarczy powołać się na którykolwiek z tekstów myśli chrześcijańskiej. Grzegorz z Nyssy, potępiając niewolnictwo, przypomina, że „ze wszystkiego co istnieje, nic nie jest zdolne objąć wielkości człowieka". A św. Jan od Krzyża: „Jedna jedyna myśl ludzka większą posiada wartość niż cały wszechświat". A oto co mówi Pascal: „Ze wszystkich ciał razem nie można stworzyć aktu intelektu". Teza o pierwszeństwie osoby ludzkiej w zestawieniu z naturą wydaje się być przesłanką większą dla koncepcji chrześcijańskiej. I znów powracamy do naszej poprzedniej pozycji. Takie pojęcie wartości osoby było obce myśli starożytnej. Narzuca je myśli dopiero „fakt chrześcijański". Myśl nowoczesna podjęła tę koncepcję i teraz uchodzi ona za część dziedzictwa myślowego ludzkości. Myśl chrześcijańska — ukazuje nam się znowu jako odbicie faktu chrześcijańskiego.

Doktrynę tę w chrystianizmie podbudowuje koncepcja człowieka stworzonego na obraz Boga, tzn. człowieka wezwanego przez Boga powołaniem osobistym do uczestnictwa w Jego życiu. Istotną afirmacją jest tu — jak słusznie stwierdził Celsus — afirmacja miłości Boga, który interesuje się człowiekiem jako swoim stworzeniem, a raczej człowiekiem, którego stwarza po to tylko, by użyczyć mu swych dóbr. Miłość ta nie zwraca się ku gatunkowi ludzkiemu jako całości. Zwraca się do każdej duszy z osobna: „ukochał mnie, dał swe życie za mnie". Każdy chrześcijanin uważa siebie za osobiście obdarzonego miłością Boga, za osobiście odkupionego krwią Chrystusa, który za niego tylko umarł. Tego rodzaju twierdzenie obala wszelkie perspektywy. Każdemu człowiekowi przypisuje wartość nieskoń-

czoną, skoro jest on przedmiotem nieskończonej miłości. W tym zawiera się wartość duszy człowieka, wartość, która przekracza cenę całego wszechświata. Tak — Celsus ma słuszność — chrześcijanin rzeczywiście sądzi, że Bóg stworzył ludzi po to, by ich uczynić Sobie podobnymi i by im wszystko w świecie podporządkować. Należy postawić jeszcze pytanie: Czy godność ludzka posiada swój sens także i poza aspektami teologicznymi, które ją podbudowują? Wydaje się, że nie. Świeckie filozofie personalistyczne, opierające wartość osoby ludzkiej na jej naturze, są w rezultacie — świadczą o tym fakty — bezradne wobec prądów totalitarnych, które chcą podporządkować osobę — siłom natury. Jedyną rzeczywistością, której nic obalić nie zdoła, jest sam Bóg. I tylko przynależność do Boga decyduje o świętości osoby. Filozofia, która by chciała zapożyczoną od chrześcijanizmu rzeczywistość pozbawić tego uświęcenia, pozbawiłaby ją zarazem podstawy, a sama stałaby się bezsilna.

Na zakończenie tych rozważań, chcemy sprecyzować naturę i treść istotną pojęcia myśli chrześcijańskiej, które wydało nam się tak zagadkowe. Myśl chrześcijańska jest bróżdą wyoraną w myśli przez rzeczywistość chrześcijańską. Z tego punktu widzenia myśl chrześcijańska, jako jedyna prowadząca do pełni realności, jest zarazem najbardziej wykończoną spośród myśli. Jest prawdziwą koncepcją Boga, człowieka i świata. Do tej koncepcji rozum ludzki winien teoretycznie dojść. Praktycznie jednak nigdy do tego nie dochodzi, a to z racji swej niedoskonałości — w konsekwencji grzechu. Trzeba było dopiero „faktu chrześcijańskiego", by myśl osiągnęła swój właściwy przedmiot. Bo myśl, tak jak i człowiek, realizuje się w sposób pełny tylko w ramach chrystianizmu. W ten sposób chrystianizm — którego pierwszym i istotnym celem jest udostępnić człowiekowi świat nadprzyrodzony życia Trójcy św. — umożliwia mu ponadto uzyskanie własnej, ludzkiej pełni w porządku przyrodzonym.

Jean Daniélou S. I.

LOS JEDNOSTKI W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

Drugi numer kwartalnika „Chemins du Monde" poświęcony jest w całości temu problemowi, którym żywo interesują się intelektualiści francuscy.

W artykule wstępnym, stanowiącym niejako zagajenie dyskusji, **François Berge.** (red. naczelny pisma) wskazuje na przyczyny impasu naszych czasów. U podstawy tego impasu leży według Berge'a fakt oderwania człowieka od jego środowiska naturalnego: „Możność łatwego wyzwalania sił, nie dających się porównać z siłą człowieka w świecie, który zaprzepaścił wartości wychowawcze cnoty — powoduje infantylizm uczuć, zaniedbanie dyscypliny wewnętrznej i słabość charakterów. Rozwiązaniem byłby ideał wspólnoty osobowości ludzkich, ich udział w tej wspólnocie.

Dotąd jednak ideał ten był zawsze w realizacji wypaczony, a wspólnota stawała się autorytatywna".

„Trzeba znaleźć równowagę — pisze Berge — między uprawnieniami jednostki a prawami zbiorowości i państwa, trzeba się zastanowić, jakich prerogatyw jednostki należy bezwzględnie bronić".

Omawiany tu zeszyt „Chemins du Monde" zawiera oprócz artykułów sprawozdanie z dyskusji przeprowadzonej na zebraniu „Civilisation" i kilka charakterystycznych wypowiedzi w związku z ankietą rozpisaną wśród studentów różnych narodowości.

Głosy są różne: od skrajnego indywidualizmu poprzez stopnie pośrednie do kolektywizmu. Zaznaczyć trzeba, że skrajność obu przeciwstawnych kierunków jest względna; o ile nikt z „indywidualistów" nie zaprzecza, że wolność jednostki w społeczeństwie musi być z konieczności do pewnego stopnia ograniczona, to z drugiej strony dla najbardziej zdecydowanego zwolennika kolektywizmu nie ulega wątpliwości, że celem społeczeństwa jest wolność i szczęście jednostki.

Chodzi o wyznaczenie minimum wolności indywidualnej, która nie może podlegać już dalszemu ograniczaniu. To minimum ma naturalnie o wiele szerszy zakres u indywidualistów. Przedstawicieli przeciwnych kierunków dzieli też różnica poglądów na rolę techniki w naszej epoce.

Jako najbardziej skrajną (z zastrzeżeniem uczynionym powyżej) trzeba wymienić wypowiedź Camus'a, która stała się ośrodkiem dyskusji w „Civilisation".

Camus stwierdza na wstępie, że nie solidaryzuje się ani z indywidualizmem anarchicznym ani z liberalnym. Przyczynę kryzysu moralnego dzisiejszych czasów upatruje w groźnej dewaluacji wartości. Trzeba więc stworzyć warunki, w których człowiek mógłby szukać prawdy. Szanse uzyskania takich warunków są minimalne, mimo to z walki nie można rezygnować. Jak Camus wyobraża sobie tę walkę?

Wychodzi on z założenia, że polityka jest ugruntowana na żądzy potęgi, na złych i fałszywych przesłankach. „Powinniśmy je najzupełniej odrzucić i całkowicie odmówić zaufania wszystkim rządom, jakiekolwiek by były". Ważką tę decyzję uzasadnia Camus w ten sposób: „Jeśli rządzi się światem, opierając się na fałszywych założeniach, produkuje się zbrodnię i mord; wszyscy, którzy bezpośrednio czy pośrednio przyzwalają na założenia tego rodzaju, powinni się uznać za morderców".

Potępiwszy społeczeństwo takie, jakie w danej chwili istnieje, Camus proponuje utworzenie wewnątrz tego społeczeństwa nowej umowy społecznej między jednostkami. Nowe to „społeczeństwo w społeczeństwie" powinno mieć zasięg międzynarodowy, bo jak stwierdza Camus: „istnieją tylko problemy międzynarodowe". Członkowie tego społeczeństwa muszą „płacić swą własną osobą" (payer de leur personne), odmawiając przyjmowania godności i w ogóle wszystkiego, co stare formy społeczne mogą im dać, oznaczając normę skromnej stopy życiowej, a ewentualną nad-

wyżkę pieniędzy oddając na wspólnie określony cel. Równocześnie jednak nie powinni oni zaniedbać tych dostępnych im środków, które można uważać za godziwe — są nimi: prasa i żywe słowo. Camus porównuje ten proponowany przez siebie ruch z również międzynarodowym ruchem stoików, który przygotował przełom cywilizacyjny, jakim było chrześcijaństwo. Heroizm egzystencjalny Camus'a brzmi w jego ostatnich słowach: „Jesteśmy na przełomie i nastąpi śmierć lub nowa cywilizacja; nasze pokolenie — mówię o ludziach dziś żyjących — powinno ją przygotować. To pokolenie nie może uniknąć ofiary, chodzi o to, czy jego ofiara będzie skuteczna czy bezpłodna — wybór należy do nas".

Koncepcja Camus'a (którą mimo jego zastrzeżeń należałoby chyba nazwać anarchizmem spirytualistycznym) spotkała się ze zdecydowanym sprzeciwem dyskutantów. Podawano w wątpliwość wiele punktów jego przemówienia. Niemniej wokół wypowiedzi Camus'a krystalizowały się poszczególne stanowiska.

Bardzo ciekawie, także od strony indywidualizmu ujmuje zagadnienie Pierre Lanux w artykule „Nowe oblicze tyrana". Tyranem tym jest abstrakcyjny „człowiek przeciętny".

Lanux pisze tak: „W XX w. przez rozszerzanie zespołów, przez wysuwanie na pierwszy plan interesów zbiorowości, przez rozumowanie kategoriami większości i przeciętności sprzysiężono się ze wszystkich stron, bezwiednie i niechcący, ażeby zastąpić człowieka osobowego przez bezosobowego, dziś zarazem wszechwładnego i nieistniejącego. Człowiek ten wyszedł z alembików nowoczesnej ekonomii, polityki i statystyki, jest to przeciętny czytelnik dzienników o wielkim nakładzie, przedmiot zabiegów kupców, wydawców, wychowawców, socjologów i przedsiębiorców widowiskowych, wyborca, mający zawsze rację (jak wynika z definicji). Ten odbiorca — typ jest wszechwładny, lecz nie wyciąga stąd żadnego pożytku, ponieważ nie istnieje. A jednak ludzie, którzy istnieją, pozbawiani są codzień jakiejś części swej wolności wyboru na korzyść tego manekina, który wybiera za nich. Przewidziano robota-niewolnika. Nie przewidziano robota-władcy. W dziedzinie materialnej ta nieokreślona kreatura, jaką jest „człowiek przeciętny" czyni dość dużo spustoszeń. W dziedzinie duchowej jego interwencja jest śmiertelna. Rozumie się, śmiertelna dla cywilizacji".

Od tego to tyrana trzeba uwolnić każdego człowieka z osobna. Nie chodzi o wyłamanie się spod praw życia społecznego. Słowa Chrystusa: „Oddajcie cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie" trawestuje autor w ten sposób: „Oddajcie osobie ludzkiej, co jest jej, a społeczeństwu, co jest społeczeństwa".

Lanux wysuwa postulat daleko idącej wolności pracy, nie tylko w sensie swobodnego jej wyboru, ale także czasu jej trwania (6—8 miesięcy w roku), by resztę można przeznaczyć na rozwijanie swych zdolności i zamiłowań. „Każda prawdziwa cywilizacja — pisze Lanux — zakłada

wewnętrzne uzgodnienie w człowieku stosunku między ładem społecznym a wolnością. Stąd można twierdzić, że problem jednostki jest nieodłączny od problemu cywilizacji". I dalej: „Postęp społeczny, który przewyższa inne, polega na tym, by uczynić każdego człowieka w większym stopniu panem swego losu. Co kto zrobi z tą władzą, to jego rzecz. Aby sprostać tej odpowiedzialności, trzeba ustawicznie wzrastać w mądrości, w odwadze, w znajomości świata i siebie samego".

Maria G. Ricca Gonsalves, studentka Instytutu Francuskiego w Porto, w swej odpowiedzi na ankietę przyznaje, że ograniczenie wolności wyboru zawodu może być w pewnych warunkach koniecznością, ale uważa, że ograniczenie to w żadnym wypadku nie powinno dotyczyć intelektualistów, artystów.

Możność rozporządzania sobą jest warunkiem szczęścia człowieka. Zbiorowość, której jedynym prawowitym celem jest pełny rozwój jego możliwości, powinna zapewnić mu niezbędną dla tego rozwoju swobodę.

Poglądy zwolenników kolektywizmu cechuje naturalnie dość duży optymizm. Jako najcharakterystyczniejszy warto chociażby wymienić artykuł M. Gandillaca „O prawdziwym i fałszywym indywidualizmie" i odpowiedź na ankietę, którą nadesłał student Ecole Normale Supérieure, Ciril Kahn.

Gandillac przeciwstawia się poglądom Bernanosa, który oskarża „cywilizację robotów". W pracy nawet zmechanizowanej jednostka ma zawsze szanse wybicia się. „Dzięki wysunięciu się na pierwszy plan interesu zbiorowego w miejsce zwykłego poszukiwania korzyści prywatnej potrzeby industrializacji rosyjskiej nakazały przyjąć robotnikowi radzieckiemu normy, które syndykaliści francuscy uznają za zbyt wielkie. Niemniej jednak system oparty na współzawodnictwie grup przyznaje jednostce rolę istotną". Pełna wolność jednostki wydaje się autorowi sprawą w każdym razie daleką: „Jest pewne, że przez długi jeszcze czas będzie wskazane, by masy słuchały swych przywódców i wydaje się bardzo odległym czas, w którym każdy z zupełną swobodą będzie mógł obierać według upodobania rodzaj i czas trwania swej pracy".

Trzeba zmierzać do kompromisu — stwierdza Gandillac. „Jest naszym jedynym słusznym żądaniem, aby w tych kompromisach nie zapominać nigdy o celu i właściwej funkcji całego życia społecznego, która polega na tym, aby pozwolić każdemu człowiekowi stać się tym, czym jest".

Ciril Kahn wierzy, że rozwój techniki może przyczynić się do postępu ludzkości: „Technika jest środkiem, nie celem, jak sądzą niektórzy. Nie ogranicza ona w żaden sposób wolności; każdy wynalazek techniczny, każde posunięcie naprzód wiedzy utwierdza ją, bo nie ma wolności bez nauki. Zarówno zaś wolność jak i wiedza jest rezultatem stałego wysiłku. Ażeby technika mogła zrodzić wolność, musi ona służyć człowiekowi, a nie trustom czy imperializmom". Los jednostki w dzisiejszym świecie nie przedstawia się Kahnowi tragicznie: „Moim zdaniem nie ma dziś

tendencji do ograniczenia autonomii jednostek. Istnieje tylko tendencja do określenia współzależności ludzi i narodów. Nie chodzi o głoszenie wolności, ale o jej zorganizowanie, o jej zdefiniowanie. Trzeba wyjść poza stadium werbalizmu. Możliwość realizacji wolności jest jedynym probierzem jej wartości".

Kahn wskazuje też na ścisły związek jednostki ze społeczeństwem: „Poszukiwanie szczęścia jest dążeniem zbiorowym. I właśnie istnienie szczęścia zbiorowego umożliwia szczęście indywidualne".

„Tworząc szczęśliwsze społeczeństwo — pisze Kahn — jednostka będzie mogła utrwalić niezbędne warunki własnego szczęścia".

Jak między tymi dwoma biegunami scharakteryzować stanowisko katolików? Tworzą oni wyraźnie odrębną grupę, którą można by nazwać pośrednią między wyżej wymienionymi kierunkami, gdyby nie to, że stanowisko ich nie jest kompromisem, lecz wypływa z chrześcijańskiego poglądu na cel życia człowieka.

Daniel-Rops w artykule „Narodziny chrześcijaństwa i rewolucja człowieka" określa historyczny sens przewrotu, jakim było pojawienie się chrześcijaństwa. Wyzwoliło ono człowieka spod zupełnej zależności od państwa, która to zależność cechowała ustroje starożytności. Nauka chrześcijańska uczy, że każdy człowiek jest nieskończenie cenny i jedyny w oczach Boga, posiada swój cel i nie ma takiej konieczności zbiorowej czy państwowej, która by mogła przeważyć wartość osoby ludzkiej. W myśl zasad chrześcijańskich dyscyplina społeczna nie powinna być narzucona zzewnątrz, ale przyjęta dobrowolnie w duchu miłości.

Konsekwencją dogmatu o Wcieleniu jest uznanie przez Kościół wysokiej godności nie tylko duszy, ale i ciała ludzkiego. Dlatego żąda on zapewnienia im należnych praw w życiu społecznym. Osoba ludzka przedstawia wyższą wartość niż jakiekolwiek przypadkowe formy społeczne. Daniel-Rops wznosi się więc ponad opozycję: interes jednostki a interes zbiorowości, wskazuje istotę zagadnienia tak, jak się ono przedstawia katolikowi.

G. Manacorda w „Myślach chrześcijanina o wolności" podkreśla znaczenie wolności wewnętrznej człowieka, której źródłem jest Bóg. Wolność zewnętrzna powinna odpowiadać wewnętrznej, co więcej powinna jej być podporządkowana.

René Lamy, przewodniczący Federacji Studentów Katolickich Belgii, w odpowiedzi na ankietę deklaruje się przede wszystkim jako wyznawca spirytualistycznej koncepcji świata, homocentrycznej, jeśli chodzi o świat materialny. Postęp ludzkości to nieustanne dążenie do coraz większej wolności indywidualnej, do coraz zupełniejszej niezawisłości od potrzeb i trosk materialnych; postęp ma więc za cel dobrobyt i szczęście jednostek. W tym duchu zrodziła się Deklaracja Praw Człowieka. Sens jej jednak został wypaczony, wolność stała się udziałem grupy

uprzywilejowanej. Trzeba było uświadomienia klasy robotniczej, by zmienić ten stan rzeczy. Ale zupełna równość społeczna nie może być przeprowadzona bez interwencji państwa, zwłaszcza, jeśli chodzi o rozdział dóbr materialnych. Nie należy zapominać, że jest to, tak jak i rozwój techniki, tylko środek do celu, którym jest uwolnienie jednostki.

Za podstawowe prawa jednostki uważa Lamy wolność myśli i jej wyrażania, swobodę poruszania się, wreszcie wolność wyboru własnej drogi życiowej, środka zmierzającego do udoskonalenia. Oto strefa uprawnień jednostki, w którą państwo nie powinno wkraczać.

Ograniczeniu może podlegać w pewnych warunkach wolność prasy (jeśli używa się jej do szkodliwej propagandy) i swobodny wybór zawodu, ale wolność religii musi być nienaruszalna.

Lamy wskazuje przyczynę obecnego kryzysu w tych słowach: „Straciliśmy wiarę w wartość jednostki. Oto co wywołało tak opłakane skutki". Szukając lekarstwa zwraca się raczej ku indywidualizmowi: „Przestańmy więc myśleć jak wszyscy; trzeba wytępić bakcyl kolektywizmu i totalizmu; każdy człowiek przekonany o wartości swej myśli jako myśli ludzkiej powinien wierzyć, że droga, którą obrał dla podniesienia swego życia i nadania mu sensu, jest dla niego najlepsza i niech czyni, jak umie najlepiej! Być może więc nie powinniśmy zwątpić o przyszłości rodzaju ludzkiego".

Trudno byłoby dać syntetyczne zebranie wniosków tak różnych. Uderza jedno we wszystkich prawie wypowiedziach: żywe odczucie potrzeby przerzucenia praw a zwłaszcza obowiązków jednostki w społeczeństwie z dziedziny prawnej w dziedzinę moralną, zastąpienie przymusu dobrowolną zgodą w imię wspólnego dobra. Redakcja „Chemins du Monde" nie daje też żadnego komentarza, jak nie dała go w numerze poprzednim („Civilisation"). Najzupełniej chyba celowo pismo unika przyjęcia jakiegoś zdecydowanego zabarwienia ideologicznego.

Ewa Mokłowska

KATOLICY W ANGLII I WALII

Poważnym brakiem spisów ludności przeprowadzanych w Anglii jest to, że nie zawierają one rubryki wyznania. Z tego powodu nie znamy dokładnej liczby katolików w tym kraju.

W niniejszym artykule weźmiemy pod uwagę różne źródła i na ich podstawie będziemy starali się wypośrodkować odsetek ludności katolickiej w Anglii.

„Catolic Directory" na r. 1948 ocenia ludność katolicką Anglii i Walii na 2,528.000, liczbę chrztów dzieci na 85.024, małżeństw zawartych na 35.566. Dane te odnoszą się do r. 1946. Nie wiadomo jednak, co znaczy „ludność katolicka Anglii i Walii". Czy chodzi też o katolików mieszkających w Anglii i Walii — t. zn. oprócz obywateli Zjednoczonego Królestwa także o obywateli Irlandii, dominiów i państw obcych, mieszka-

jących mniej lub bardziej stale w kraju? Czy liczba 2,528.000 obejmuje tylko ludność cywilną, czy także wojskowych, nawet jeżeli oni w danej chwili są za morzem? Czy obejmuje ona Anglików i Walijczyków służących w marynarce handlowej? Co do tego „Directory" milczy.

Nie dowiadujemy się również, w jaki sposób uzyskano tę liczbę. Czy uzyskano ją np. biorąc pod uwagę liczbę chrztów oraz ogólną liczbę urodzin w roku, czy też liczbę małżeństw zawartych w Kościele katolickim i ogólną liczbę małżeństw w ogóle zawartych w roku? Czy przy pomocy jakichś spisów parafialnych czy też inną metodą? Jedno jest pewne. W niektórych diecezjach liczba ludności katolickiej nie ulega wahaniom, w innych zmienia się z roku na rok. Przyrost naturalny ludności katolickiej w różnych diecezjach i różnych latach podlega znacznym wahaniom. Wniosek stąd prosty: podana liczba jest fikcją.

Ale przypuśćmy na chwilę, że dana liczba jest prawdziwa. Jeżeli tak, to sytuacja Kościoła Katolickiego w tym kraju byłaby nader poważna. W 1939 r. szacowano ludność katolicką na 2,406.000 wobec 2,528.000 z 1946 r. Według angielskiego rocznika statystycznego ludność Anglii i Walii wynosiła 41,460.000 w 1939 r., a 42,850.000 w 1946 r. Z tego wynikałoby, że katolicy stanowili 5,8% ludności w 1939 r., a w 1946 tylko 5,6%.

Sytuacja byłaby jeszcze bardziej niepokojąca, gdyby się wzięło pod uwagę liczbę urodzeń u katolików w 1946 r. — 33.6 na tysiąc, podczas gdy przeciętna dla całego kraju wynosiła 19,1 na tysiąc. Znaczyłoby to, że odsetek urodzeń u katolików byłby o 75% wyższy niż u niekatolików. Byłoby rzeczą mało prawdopodobną, żeby tak wielka różnica między odsetkiem urodzeń u katolików a ogólnym odsetkiem uszła uwagi statystyków, socjologów i wreszcie samych katolików. Ale jak można wytłumaczyć, że odsetek katolików w Anglii i Walii zmalał między 1939 a 1946 r., jeżeli procent urodzeń u katolików był wyższy aniżeli u reszty ludności, a poza tym było ok. 10.000 nawróceń rocznie oraz stały przypływ katolików z Irlandii i kontynentu? Przyrost migracyjny wynosił w latach 1939—46 392.000. Mimo że znaczny procent imigrantów stanowili Żydzi, conajmniej połowa była prawdopodobnie katolikami. Ponieważ nie ma dowodu na to, jakoby odsetek zgonów wśród katolików był wyższy niż u innych, jedynym możliwym wytłumaczeniem liczb podanych w „Catholic Directory" byłaby zastraszająca apostazja. Znowu wydaje się niemożliwym, by tak masowa dezercja nie została zauważona przez Kościół. Zjawisko to można sobie wyjaśnić znacznie prościej. Po prostu dane zamieszczone w „Directory" są nieścisłe.

„News Review" podała niedawno wyniki prywatnej ankiety przeprowadzonej metodą Gallupa. Ankieta miała na celu przedstawienie siły poszczególnych wyznań. Wynikało z niej, że 8,7% ludności stanowią katolicy.

Władze wojskowe sporządzają dla użytku kapelanów listy rekrutów według wyznań. Zdaniem kapelanów katolicy w wojsku wynoszą około

10%. Czy znaczyłoby to, że odsetek katolików w Anglii i Walii jest taki sam? Dwa czynniki przemawiają przeciwko temu, a jeden za. Nie jest jednak wykluczone, że one się równoważą. Primo ludność katolicka charakteryzuje się większym przyrostem naturalnym, dlatego procent katolików w młodszych rocznikach, które są powoływane do wojska, jest wyższy. Secundo służba wojskowa jest obowiązkiem nie tylko w Anglii i Walii, ale i w Szkocji, w której procent katolików jest wyższy. Tym dwu okolicznościom przeciwstawia się jednak fakt, że listy rekrutów, o których była mowa, dotyczyły tylko poddanych Zjednoczonego Królestwa. Nie dotyczyły one Irlandczyków oraz cudzoziemców, których razem jest około 200—300.000. Dokładna ocena musiałaby i ich wziąć pod uwagę, tym bardziej, że „displaced persons" stale przybywają do Anglii. Z tych, pominąwszy Żydów, Litwini i Polacy są niemal wszyscy katolikami, podczas gdy odsetek katolików wśród Łotyszów, Ukraińców i Jugosłowian sięga 50%.

Odsetek urodzeń jest zapewne najlepszą podstawą dla oszacowania ludności katolickiej wobec braku danych pochodzących ze spisu ludności. Liczba chrztów w stosunku do ogólnej ilości urodzeń w latach 1943—46 wynosiła kolejno: 10,2%, 9,6%, 10,7%, 10,3%. Ogólny odsetek urodzeń był bardzo wysoki w latach 1944 i 1946 (17,7 i 19,1 na tysiąc), zaś niski (15,9 na tysiąc) w 1945 r., w którym to roku stosunek chrztów do ogólnej liczby urodzeń był najkorzystniejszy. Wniosek stąd, że przyrost naturalny u katolików podlega mniejszym wahaniom niż u reszty. W każdym wypadku należy przyjąć, że około 1/10 rodzących się dzieci to dzieci katolików.

Interesujące jest zagadnienie, jaki stosunek zachodzi między przyrostem naturalnym u katolików a przyrostem u reszty. Pewne pojęcie można sobie o tym wyrobić, porównując stosunek liczby urodzeń do liczby zawartych małżeństw u katolików i u protestantów. Dzieląc liczbę urodzonych dzieci w roku przez liczbę małżeństw zawartych w tymże roku uzyskamy następujące cyfry:

	1943	1944	1945	1946
Cała Anglia i Walia	2,1	2,5	1,7	2,1
Katolicy w Anglii i Walii	2,4	2,4	2,0	2,4

Dane te potwierdzają większą stałość przyrostu naturalnego u katolików niż u reszty. Silne załamanie w 1945 r. można łatwo wytłumaczyć faktem, że zaprzestanie działań wojennych przyczyniło się do wzrostu liczby małżeństw zawartych w drugiej połowie roku. Wpływ ich na liczbę urodzeń można było dostrzec dopiero w następnym roku.

Reasumując należy podkreślić, że rodzina katolicka z reguły jest nieco większa od protestanckiej. Jeżeli przyjmiemy, 1) że przeciętna liczba urodzeń w rodzinach katolickich jest wyższa o 10% od liczby urodzeń w reszcie rodzin i 2) że co dziesiąte dziecko jest katolickie, to z tego wynika, że 9,1% całej ludności Anglii i Walii, czyli blisko 4.000.000 stanowią katolicy.

Wg. „Tablet" opracował W Mańczak

UCIECZKA PRZED DZIECKIEM

Dr Robert Svoboda w wiedeńskim tygodniku katolickim „Die Furche" z 17.I.1948, podaje w artykule zatytułowanym „Kryzys małżeństwa i rodziny" pouczające cyfry, odnoszące się do trudnej sytuacji rodziny w Wiedniu.

W 1946 r. na 100 mężczyzn wypadało 134 kobiety (w 1939: 121 kobiet; w 1910: 107).

W tak zwanych mieszczańskich dzielnicach Wiednia liczba kobiet niezamężnych jest większa od liczby mężatek; w dzielnicach robotniczych jest około 50% więcej mężatek niż niezamężnych.

„Niepewność gospodarcza wzmaga erotyczną histerię kobiet, która objęła już roczniki od dwudziestu lat w dół. Bezpośrednim wynikiem tego ogromnego, a w wielu wypadkach niezaspokojonego pragnienia kobiet jest u młodych mężczyzn zniechęcenie do małżeństwa, wyradzające się w lansowanie haseł poligamii".

Przed wojną przychodziło w Wiedniu na świat 3000 nieślubnych dzieci rocznie. Ta liczba po wojnie spadła na skutek bezpłodności, wywołanej chorobami wenerycznymi i powszechnym „zapobieganiem". Zadziwiająco wysoką pozostaje ilość tych dzieci, które rodzą się krótko po zawarciu małżeństwa. Z 611935 gospodarstw Wiednia, prawie połowa (294430) obejmowała w 1939 tylko po dwie, a dalsze 195551 tylko po trzy osoby. 80009 liczyło po cztery, 26740 po pięć, a 9265 po sześć osób; duża część z tego, to nie dzieci, lecz wspólnie mieszkający krewni, starzy rodzice itd. Dziś liczy Wiedeń 481447 kobiet zamężnych, z których ponad jedna trzecia ma zaledwie po jednym, względnie nie ma żadnego dziecka. Dalej: 186225 wdów, lub rozwiedzionych bezdzietnych. 135777 (łącznie z niezamężnymi) ma jedno dziecko. Przeważa więc rodzina karłowata. Dobry stan urodzeń z 1939 jest już dawno nieaktualny. W roku 1940 miał jeszcze Wiedeń 29727 nadwyżki urodzeń; w 1942 tylko 25656; w 1945 jeszcze tylko 18294.

Spory o ustawowe uregulowanie kwestii spędzania płodu przeszły od pół roku z płaszczyzny politycznej w sferę rozmów prywatnych. Tak, niepostrzeżenie, ucieczka przed dzieckiem wyradza się w wojnę przeciw dziecku.

„Już z punktu widzenia biologicznego wiele siły witalnej młodzieży rozprasza się w chaotycznym i bezpłodnym używaniu, co do reszty wyczerpuje organizmy, nadwątlone przejściami wojennymi. W dodatku jej wola życia i kształtowania przyszłości doznaje wielu porażek tak, że proces rozrodczy zostaje zagrożony u korzenia... Niewątpliwie, jak po każdej wojnie — również i w najbliższych latach należy się spodziewać ponownego wzrostu żywotności, który warunkuje zdolność regeneracyjną organizmu ludzkiego, ale równolegle do tego (i to także, jak po każdej wojnie), musi w świadomości nadchodzącego pokolenia rodziców uwy-

datnić się tu znacznie silniej świętość życia i cześć wobec tajemnicy jego powstawania".

W związku z działalnością „Caritas" na terenie opieki nad dzieckiem, pisze dr Svoboda:

„Nie godzi się podsycać pragnienia potomstwa nie troszcząc się zarazem o bolesne zaniedbanie tych dzieci, co już się urodziły".

W zakończeniu zajmuje się rozprawa rozwodami i pauperyzacją rodzin. Dr Svoboda mówi o tym m. in.:

„Lata wojny stanowią zawsze niebezpieczeństwo rozdarcia związku małżeńskiego. Podobno ma się rozwieść 65% żołnierzy amerykańskich. W Wiedniu, już przed wojną, było 25861 rozwiedzionych mężczyzn i 37310 rozwiedzionych kobiet. W roku 1947 rozwiodło się sądownie w całej Austrii 13351, z tego prawie połowa (6302) w Wiedniu. Liczbę bieżących wniosków rozwodowych ocenia się na trzy i cztery razy tyle. Dawniej rozwody wypadały przeważnie w wieku 39 lat u kobiet, a 41 u mężczyzn. W każdym razie krytyczny okres zamykał się między 35 a 50 rokiem życia. Od tej wojny przeważają rozwodnicy 21-, a najwyżej 30-letni, a większość małżeństw rozbija się po 5—10 latach. Rozpadają się — „na łeb, na szyję" zawierane podczas wojny — małżeństwa warstw uboższych...

Między czynnikami, które dzisiaj często doprowadzają do rozwodu, niepoślednie miejsce zajmują młode, żądne towarzystwa wdowy po żołnierzach, a nade wszystko dziewczęta, które z upodobaniem zbliżają się do lepiej sytuowanych mężczyzn, celem zapewnienia sobie z ich strony utrzymania i przyjemności. Duchowo oddziaływa tu coraz potężniej — poza odzwyczajeniem się od siebie małżonków podczas rozłąki wojennej — powszechna propaganda niewierności, szerzona w bardzo szerokim zakresie przez film, teatr i literaturę. Niewierność powoduje nie tyle to, że się czegoś szuka, ile to, że się za mało kocha. Szczególnie jednak tragicznie rozwija się u nas laicyzacja koncepcji małżeństwa i pozbawienie jej charakteru świętości. Nie ma wątpliwości, że naród austriacki źle znosi wprowadzenie obowiązkowych ślubów cywilnych i nie może sobie dać rady z owym rozluźnieniem i zbiurokratyzowaniem... W ostatnich dziewięciu latach 70.000 małżeństwom zawartym wyłącznie w urzędach stanu cywilnego przeciwstawiało się zaledwie 45.000 ślubów kościelnych. Dopiero w 1945 r. liczby te wyrównują się nieco (9854:6623). A pomimo, że procent dzieci nieochrzczonych jest jeszcze stosunkowo nieznaczny, to jednak wyczuwa się coraz bardziej, że brak prawie zupełnie właściwej postawy wobec sakramentalnej treści Chrztu. Nadawanie imion jest pozbawione motywów religijnych i uzależnione od mody. Związek młodej rodziny z Kościołem wydatnie się osłabił. Grozi nam, że nasze parafie staną się parafiami starców".

Tłum.: J. K.

W ROK PO EKSPERYMENCIE NA BIKINI

Istotne niebezpieczeństwo wojny atomowej.

(Selection du Readers Digest)

Czy istnieje skuteczny sposób ochrony życia ludzkiego w wojnie atomowej?

Eksperyment na Bikini może nam dostarczyć odpowiedzi na to pytanie Żadna z dwóch bomb zrzuconych w Japonii nie pozostawiła na ziemi czynników radioaktywnych o trwałej szkodliwości. Natomiast druga bomba zrzucona na Bikini ujawniła nowe niebezpieczeństwo. Produkty rozpadu atomów unoszące się nad powierzchnią oceanu wniknęły w wodę morską. Śmiercionośna mgła radioaktywna opadła na doświadczalne okręty lub rozproszyła się, uniesiona przez wiatry.

W godzinę po wybuchu specjalnie ubezpieczeni „przodownicy" (monitors) skierowali się ku lagunie. Byli oni wyposażeni w „detektory Geigera", które wykryły obecność istnej „ściany" radioaktywnej dookoła strefy objętej przez skutki wybuchu. Statki, na których znajdowały się niezmiernie precyzyjne aparaty rejestrujące, zanurzyły się pod wodę: ekipy ratunkowe nie mogły się do nich zbliżyć. Trzeciego dnia można było podjąć krótkie wyprawy na lagunę. W osiem dni po wybuchu specjaliści zdołali wreszcie wejść na prawie wszystkie statki, nie przebywając tam jednak dłużej, niż kilka minut za każdym razem. Trzeba było czekać przeszło miesiąc, zanim ludzie mogli przebywać na niektórych statkach dłużej niż godzinę. Mimo, że okręty z Bikini przedstawiają dziś mniejsze niebezpieczeństwo, to jednak są one „zakażone" na długie jeszcze lata.

Trzystu specjalistów z Sekcji Bezpieczeństwa pracowało w najgroźniejszej strefie, ażeby ochraniać życie około 42000 członków ekspedycji. Kiedy ekipa wracała z pracy, każdy człowiek przechodził przez kąpiel i poddawał się kontroli licznikiem Geigera. Często zdarzało się, że gdy ktoś ściągnął swoje rękawice ochronne w strefie szczególnie silnego działania radioaktywnego, Sekcja Bezpieczeństwa musiała przy pomocy kwasu zdjąć warstwę naskórka z jego rąk. Rzucono wgłąb morza całe tonny ubrań: były zbyt silnie przesycone szkodliwym promieniowaniem, aby mogła być mowa o dezynfekcji. Był to jedyny sposób, żeby usunąć je raz na zawsze z zasięgu ludzi.

Promienie wysyłane przez produkty rozpadu atomów przenikały do najdrobniejszych zakątków statków doświadczalnych Człowiek przebywający zbyt długo w strefie, gdzie siła promieniowania była szczególnie duża, doznałby uczucia osłabienia i nudności. Mógłby przeżyć jeszcze pewną ilość dni czy tygodni, by umrzeć wkońcu na złośliwą anemię.

Podczas gdy radioaktywność pochodząca z rozpadu atomów stale słabła, ujawniło się nowe, bardziej zdradne niebezpieczeństwo: strefa słabego „zakażenia" stawała się stopniowo groźniejsza od głównego jego ogniska. Wodorosty oceanu wchłonęły bowiem cząstki radioaktywne i przekazały je małym rybkom, które w 15 dni później zaczęły ginąć.

Ciała ich zostały zjedzone przez większe ryby, które skolei wyginęły do 3 tygodni, ich rozkładające się szczątki oddały wodorostom niebezpieczną radioaktywność. Wodorosty te przyczepiały się do kilów statków ekspedycji i radioaktywność objawiała się tak silnie, że zaczęła przenikać poprzez gruby, stalowy pancerz kadłuba. W niektórych wypadkach trzeba było usuwać tapczany, aby zapewnić bezpieczeństwo ludziom, którzy ich używali. Rury doprowadzające słoną wodę do wnętrza statków zakażały się skolei i trzeba było skrócić czas pracy w kotłowniach. Sekcja Bezpieczeństwa musiała badać każdy kęs jedzenia, każdy łyk wody do picia, każdą sztukę bielizny, wszystkie uchwyty na każdym statku, a nawet każdą plażę, na której ludzie z załogi mogliby się kąpać.

„Zakażenie" Bikini nie mógło grozić rozszerzeniem się poza atol, najzupełniej odizolowany od wszelkich osad ludzkich. Ryby dotknięte działaniem radioaktywnym nie należały na szczęście do gatunku wędrownych. Nikt z 42000 ludzi przybyłych na Bikini nie odczuł najmniejszych dolegliwości w związku z promieniowaniem.

Niektórzy z nas nie mogli się powstrzymać od myśli, że gdyby chodziło o ludny port, wystawiony ze wszystkich stron na wiatry, produkty rozpadu, mające równowartość wielu tonn radu, rozniosłyby się po całym skupisku ludzkim. Większość mieszkańców musiałaby zginąć. Rozkaz doskonale zorganizowanej ewakuacji mógłby uratować niektórych, ale system skutecznej ochrony byłby nie do zrealizowania.

Obrona przed bombą atomową pozostaje poza zakresem nauki: polega ona na uprzedzeniu i powstrzymaniu wojny atomowej.

Dr Stafford Warren

Tłum. E. M.

JASNE KSIĄŻKI

Katolicki Klub Literacki

Księgarnia św. Wojciecha (Albertinum), wznawia od lipca br. swój przedwojenny Katolicki Klub Literacki JASNE KSIĄŻKI. Uczestnikiem Klubu może też być każdy nasz czytelnik, który do Redakcji naszej zgłosi pisemnie chęć przystąpienia do tego ideowego zespołu. Nie wymagane są żadne przedpłaty, żadne zobowiązania terminowe. Po wyjściu z druku każdej z książek poniżej wymienionych otrzymają wszyscy uczestnicy Klubu treściwe omówienie oraz blankiet P. K. O. z propozycją przekazania wydawnictwu jej **ceny klubowej**, która wynosić będzie najwyżej 2/3 ceny księgarskiej. Jedynym warunkiem stawianym przez Albertinum jest, że uczestnik Klubu nie może otrzymać książki drugiej przed nabyciem pierwszej, ani trzeciej przed nabyciem pierwszych dwóch itd. natomiast może wykupić tylko pierwszą, albo tylko dwie pierwsze, trzy pierwsze itd., nie wykupując pozostałych. Nabywać może kolejno każdą z osobna, albo łącznie po kilka w terminach dowolnych, dla siebie wręcz najdogodniejszych. Jedynym ustalonym przez wydawcę terminem, w którym zamknięte zostaną wszelkie sprawy klubowej sprzedaży tej pierwszej serii JASNYCH KSIĄŻEK, jest dzień 1 kwietnia roku przyszłego. Po tym dniu jeśliby nawet nakłady się wyczerpały, żadnej z książek tych nabyć nie będzie można w Klubie.

Na pierwszą serię JASNYCH KSIĄŻEK składają się następujące utwory:

1. **Wł. Jan Grabski**, KONFESJONAŁ. Powieść z roku 1939 i z pierwszych lat wojny, skreślona niezawodnym piórem znakomitego autora „Sagi o Janu Broniszu", uwieńczonej nagrodą literacką „Odry".
2. **Zofia Zawiszanka**, PRZEDZIWNY WÓDZ. Powieść o św. Joannie d'Arc. Żywy, barwny i autentyczny obraz triumfów świętej postaci, w pierwszym zwłaszcza okresie jej działalności jest jakby jednym wielkim cudem. Doskonałe drzeworyty prof. E. Kuczyńskiego stanowią prawdziwą ozdobę książki.
3. **Pia Górska**, TARCZA I KAPTUR. Powieść o św. Franciszku z Assyżu i św. Klarze, na tle uroczych obrazów Umbrii, początek olbrzymiego ruchu franciszkańskiego. Prof. E. Kuczyński w drzeworytach do tej powieści sięgnął szczytów swej sztuki graficznej.
5. **Franciszek Werfel**, PIEŚŃ O BERNADECIE. Słynna na cały świat, tłumaczona na wszystkie cywilizowane języki powieść-votum o cudownych początkach Lourdes.
5. **Adam Grzymała-Siedlecki**, NIEPOŻEGNANI. Jedyne w swoim rodzaju sylwetki kilkudziesięciu pisarzy zmarłych lub zabitych w okresie wojny, skreślone nieporównanym piórem mistrza kunsztu pisarskiego.
6. **C. S. Lewis**, LISTY STAREGO DIABŁA DO MŁODEGO. Książka, która rozeszła się w Anglii i w krajach anglosaskich w milionach egzemplarzy.

To zestawienie nazwisk, tytułów i tematów, uwydatnia dokładnie miarę, zakrój i poziom artystyczny JASNYCH KSIĄŻEK.

Nie wątpimy, że wśród czytelników naszych znajdzie się bardzo wielu chętnych nabywców wszystkich tych utworów. Prosimy więc, nie zwlekając zgłaszać wprost do Redakcji naszej swe przystąpienie do Katolickiego Klubu Literackiego. Inna okazja korzystnego nabycia tych wartościowych książek już się nie powtórzy. A poza tym przewidywane są dla członków Klubu różne jeszcze premie i nagrody.

TREŚĆ ZESZYTU:

PAWEŁ JASIENICA: PRAWO SŁABSZYCH 289

KONRAD GÓRSKI: CHARAKTER NARODOWY POLAKÓW W OCZACH PISARZY 304

KS. KAZIMIERZ KŁÓSAK: DIALEKTYKA A TRADYCYJNA TEORIA EWOLUCJI 316

KARDYNAŁ EMANUEL SUHARD: ZMYSŁ BOŻY 326

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Św. Paweł Apostoł a Hellenizm 361
Myśl chrześcijańska 365
Los jednostki w świecie współczesnym 372
Katolicy w Anglii i Walii 377
Ucieczka przed dzieckiem 380
W rok po eksperymencie na Bikini 382

IN HOC
SIGNO
VINCES